BREVIARIOS DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

BOUTROUX

SELECCIÓN DE TEXTOS PRECEDIDA DE UN ESTUDIO DE
A. P. LAFONTAINE



EDITORIAL SUDAMERICANA

IMPRESO EN LA ARGENTINA

BREVIARIOS DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

BOUTROUX

SELECCIÓN DE TEXTOS PRECEDIDOS
DE UN ESTUDIO DE
A. P. LAFONTAINE

Traducción y notas de
DEMETRIO NÁÑEZ

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

BOUTROUX

Nota biográfica y bibliográfica

Boutroux es a la vez historiador de la filosofía y filósofo de doctrina propia. Aunque resulte difícil, tanto en sus obras como en sus enseñanzas, considerar separadamente esos dos aspectos de su actividad intelectual, es posible, sin embargo, hacer resaltar las grandes líneas de su pensamiento peculiar.

Emilio Boutroux nació en Montrouge (Seine, Francia) el 28 de julio de 1845. Estudió en el Liceo Enrique IV y en la Escuela Normal Superior, donde fué discípulo de Lachelier. Recibido de profesor de filosofía en 1868, fué enviado en misión de estudios a Alemania, siendo durante dos años en Heidelberg discípulo de Eduardo Zeller. Se doctoró en Letras en 1874 y enseñó sucesivamente en Caen, Montpellier, Nancy, la Escuela Normal Superior y la Sorbona. De 1888 a 1907 explicó filosofía moderna. En 1898 fué nombrado miembro de la Academia de Ciencias morales y políticas, que llegó a presidir, y en 1912 de la Academia Francesa. Ese mismo año tomó la dirección de la Fundación Thiers, que no abandonó hasta su muerte: 23 de noviembre de 1921.

Las principales obras de Boutroux son: Sus dos tesis doctorales, Las verdades eternas según Descartes *y* De la contingencia de las leyes de la naturaleza *(ambas de 1874); después,* De la idea de ley natural *(1895),* Estudios de historia de la filosofía *(1897),* Pascal *(1900),* Psicología del misticismo *(1902),* Ciencia y religión en la filosofía contemporánea *(1902),* ¿Azar o libertad? *(1910),* William James *(1911), y varias recopilaciones póstumas de sus cursos y conferencias, como* La naturaleza y el espíritu *(1926),* La filosofía de Kant *(1926) y* Nuevos estudios de historia de la filosofía *(1927).*

También son notables sus artículos en diversas revistas filosóficas, como la Revue de Métaphysique et de Morale, *la* Revue Bleue, Foi et Vie, *el* Bulletin de la Societé Française de Philosophie, *etc., a más de sus prólogos a obras como* La experiencia religiosa *de William James,* El sentido del arte *de Paul Gaultier, la* Monadología *y los* Nuevos ensayos *de Leibnitz, y* La filosofía de los griegos *de Eduardo Zeller.*

El profundo estudio crítico del Dr. A. P. Lafontaine y los trozos que en este volumen ofrecemos, en especial la Conclusión de Ciencia y religión, *bastarán para proporcionar una idea clara de la doctrina de Boutroux, que continúa siendo un importante jalón en la historia de la filosofía contemporánea.*

Alrededor del año 1875, en momentos en que el

pensamiento de Boutroux comenzaba a adquirir conciencia de sí mismo, había en la filosofía corriente algunas teorías generales que se consideraban como definitivas y que dominaban a la mayoría de los espíritus.

Las grandes corrientes de pensamiento creadas por Kant, Hegel, Comte y Stuart Mill, parecían conducir al mismo punto aunque siguieran diversos derroteros: La filosofía se confundía cada vez más con la ciencia. Ésta, por su parte, aparecía como un riguroso encadenamiento de verdades demostradas o de leyes descubiertas, cuya forma más perfecta era la ciencia matemática. Diariamente se presentaba al mundo como sometido a un determinismo inevitable, cuya última y más justa expresión parecía ser la necesidad matemática.

En la realidad de los hechos, sin duda, no se había llegado aún a demostrar la exactitud de esa nueva interpretación del universo: no todo lo complejo había sido reducido a lo simple. Las leyes experimentales no siempre se traducían por fórmulas rigurosas; creíase, empero, que era sólo cuestión de tiempo. Los resultados ya obtenidos, así como las diarias verificaciones de la experiencia, daban a aquella hipótesis el valor de una certeza práctica.

Ya no se debía, pues, atribuir importancia seria a lo que aún parecía contradecir la nueva doctrina. Las propias ciencias psicológicas e históricas reduciríanse tarde o temprano a las ciencias físicas, tal como tantas veces había predicho Augusto Comte.

¿Acaso la biología no aparecía ya como la rama de la química? La creencia en la libertad, tan arraigada, sólo habría que considerarla como una mera ilusión popular, lenta en desaparecer. La inspiración artística, los imperativos de la moral, las creaciones del pensamiento religioso, eran residuo del "estado teológico o metafísico" al que pronto habría de suceder, necesariamente, aun en los espíritus más rezagados, el "estado positivo".

Contra esas afirmaciones generales se esforzó Boutroux en levantar su filosofía de la contingencia.

En lugar de considerar a la necesidad como realidad indiscutible, Boutroux pone en duda su valor y su evidencia. El mundo, para él, no está sometido a un determinismo fatal, y en ninguna de sus manifestaciones reposa la ciencia sobre la necesidad absoluta. Ni la naturaleza ni la cultura han de ser sometidas, por tanto, a la sola consideración mecanicista y determinista. La realidad no constituye un conjunto susceptible de sumisión a leyes idénticas, sino que se escinde en esferas, cada una de las cuales tiene sus propias leyes y es contingente respecto a la inferior, o sea, a la subsiguiente, más imperfecta e incompleta.

De lo mecánico a lo psíquico, pasando por lo físico, lo vital y otros grados intermedios, la contingencia va en aumento, a la vez que aumenta la dificultad de medición de tales fenómenos. Aplicar las categorías de la mecánica a la vida equivale a

no comprender nada de ésta, que es cambiante, activa, creadora.

Como complemento, bosqueja Boutroux una interpretación nueva del universo, en la que el arte, la moral y la religión, es decir, todas las actividades espirituales que el vulgo estima irreductibles al cálculo, ocupan su lugar a igual título que la ciencia, y como ella, tienen sus leyes peculiares.

La filosofía, que, según Boutroux, no puede en caso alguno confundirse con la ciencia, tiene precisamente por objeto el estudio de esa realidad más amplia, más flexible, de ese mundo en que reina la contingencia, la vida y tal vez la libertad. La filosofía se extiende tan lejos como la escala de los seres, y abraza todas sus diversas y cambiantes formas en vez de reducirlas a los límites rígidos de un determinismo que no se da ni en los hechos ni en el pensamiento.

D. N.

LA FILOSOFÍA DE BOUTROUX

POR

A. P. LAFONTAINE

Capítulo I

CRITICA DEL DETERMINISMO Y DE LA NECESIDAD

Determinismo antiguo y moderno. — Orígenes del determinismo moderno. — Principios del determinismo científico. — Crítica de la necesidad lógica, matemática, física y psicológica. — La doctrina del determinismo no explica el universo.

Boutroux comprueba que el determinismo, tal como lo entienden los físicos modernos, es mucho más riguroso que el determinismo de los antiguos. Éstos veían simplemente, por encima de ellos, un destino que les abrumaba, pero contra el cual se podía luchar y a veces con éxito.

Los filósofos, sobre todo los clásicos, se esforzaban por tomar en cuenta esta necesidad, inevitable aunque no universal. Platón, por ejemplo, admitía en el universo una mezcla de fatalidad y de contingencia; y la explicaba por un dualismo que se oponía tanto al determinismo como a la libertad total. El ser concreto no era en ese sistema ni *uno* ni *simple*; estaba, por así decirlo, formado de dos fragmentos: uno estable, la "idea", principio de unidad

y de verdad; otro inestable y material, el "devenir", el fenómeno, principio de multiplicidad, de cambio y de indeterminación, que no podía fijarse definitivamente en forma alguna.

Aristóteles, en su teoría del acto y de la potencia, daba una explicación análoga. Hasta los estoicos, panteístas y racionalistas, admitían que el sabio podía aceptar el destino o enfrentarle, y que, por consiguiente, al menos en el hombre, había lugar para lo indeterminado, para la contingencia y la libertad.

Como consecuencia de esa doctrina metafísica, los antiguos reconocían asimismo dos ciencias: una era la ciencia ideal, la ciencia del Ser único, inmutable, ciencia perfecta como su objeto; la otra era la ciencia del fenómeno, de la apariencia, ciencia imperfecta e inestable como el devenir mismo.

El determinismo moderno no deja lugar alguno a esas distinciones; tiende cada vez más a negar toda dualidad, reduciéndolo todo a un riguroso monismo. Según esas nuevas teorías, el mundo sensible ya no es, como se creyó antiguamente, la sombra fugitiva o la copia imperfecta de formas trascendentes, únicas realidades plenas. Las cosas del universo, los seres concretos, son la expresión misma de las esencias matemáticas o de las derivaciones particulares de esas esencias.

Visto así, el mundo recobra su unidad y la ciencia su rigor y su necesidad, sea cual fuere su forma.

Ninguna ciencia empírica podía aspirar, según

Aristóteles, a la universalidad, a la necesidad, pues la experiencia estaba limitada a lo relativo. En las hipótesis modernas, por el contrario, la experiencia puede llegar a lo necesario, si consigue discernir y separar los intermediarios que relacionan las propiedades de las cosas con las esencias matemáticas de donde se derivan, lo cual no es radicalmente imposible.

En el fondo de la teoría moderna no hay más que una ciencia, como no hay sino un mundo. Hay una ciencia a la vez real y necesaria; hay un mundo a la vez ideal y concreto. Las matemáticas, la forma más rigurosa de la ciencia, íntimamente unidas a la experiencia, descubren esa necesidad que hay en el fondo de las cosas y la expresan en las leyes invariables. Basta para ello que las matemáticas lleguen, por el análisis, a reducir a la unidad la complejidad de los fenómenos o de los objetos de que está compuesto el mundo real.

Como se ve, en la ciencia nueva no hay ya conocimiento teórico por una parte y empírico o experimental por otra, sino un solo y único conocimiento, a la vez positivo y absoluto, real y necesario. La ciencia iguala a todo el universo y extiende a la filosofía los conocimientos empíricos.

Boutroux resume en dos proposiciones esta doctrina moderna del ser y del conocer:

1ª: Las matemáticas son perfectamente inteligibles y son expresión de un determinismo absoluto.

2ª: Las matemáticas se aplican exactamente a la

realidad y son la traducción, en términos científicos, de la esencia del universo.

Esta doctrina ha entrado irresistiblemente en los espíritus modernos: Ya estaba en germen en la filosofía de Descartes. Todo el universo material, según Descartes, se reducía a una simple cuestión de cantidad: átomos y movimiento. Afirmaba, además, que el conocimiento matemático no alcanzaba sólo a las "formas", como el antiguo conocimiento lógico, sino también "a los principios que tienen un contenido", y que dicho conocimiento va de lo simple a lo compuesto, lo que no ocurre con la lógica.

Descartes reservaba su doctrina para el mundo material, y no se pronunciaba con la misma seguridad respecto al mundo del pensamiento; pero el principio quedaba sentado, y su discípulo Spinoza trata poco después de discurrir sobre nuestras pasiones *"more geometrico"*, al modo de los geómetras.

Más tarde, Hegel propone un panlogismo universal, y confunde en el mismo rigor lógico el mundo material y el espiritual: todo lo que es real es racional y, por consiguiente, necesario; el universo, y aun la historia, se confunden así con la lógica.

Los filósofos ingleses, por otros métodos, llegan a las mismas conclusiones prácticas; reducen materia y espíritu a simples átomos de sensaciones que se encadenan y asocian entre sí, de acuerdo a leyes puramente cuantitativas, para formar todo el universo.

Cuando algunos psicólogos irreductibles protestan, en nombre de la conciencia, negándose a reducirla a cantidad pura, se les responde que todo lo que nos es dado puede en rigor descomponerse en dos elementos impenetrables: movimientos y estados de conciencia. Pero se agrega cuidadosamente, respecto al conocimiento, que el movimiento, con su rigor matemático, es el legítimo sustituto de los estados de conciencia y la sola representación científica que de ellos podemos tener. Ése es, en particular, el pensamiento de Augusto Comte, para quien la psicología es un mero aspecto de la biología.

Los hombres de ciencia y los filósofos están, por su parte, lejos de acordar tal concesión a los psicólogos. Muchos de ellos parecen convencidos de que los fenómenos denominados "psicológicos" son puras ilusiones, sin valor real, que la ciencia reducirá pronto a meros movimientos, como ya se jacta de haber reducido los fenómenos biológicos a simples combinaciones químicas, y éstas a movimientos físicos.

Es así como la ciencia mejor comprendida reduce el universo a una rigurosa unidad. La filosofía, por su lado, ve en las matemáticas, la última palabra del conocimiento, o concibe las matemáticas mismas como expresión de una necesidad lógica más profunda; pero, de todos modos, el mundo viene a ser así un vasto sistema de leyes rigurosas, semejante a un inmenso teorema que va desarrollándose en el tiempo; y las cosas son el desenvolvimiento

de un solo principio al que la ciencia intenta remontarse. Unidad, necesidad, determinismo: he aquí, simultánea, la expresión de la filosofía y del universo.

Esta hipótesis —como observa Boutroux— es simple en apariencia, pero doble en su fondo. Ella afirma en primer lugar la inteligibilidad absoluta de la ciencia, su coherencia perfecta, su necesidad interna; afirma asimismo su valor objetivo, su aplicabilidad a las cosas.

Boutroux discute ese doble aspecto del determinismo y de la necesidad.

Ante todo, ¿qué debe entenderse por necesidad? Ésta implica en primer término la idea de una unidad radical: la idea de un ser en el que la esencia y la existencia se confunden y no dependen de ninguna otra realidad.

Semejante necesidad es sin duda un puro concepto del espíritu, puesto que excluye toda multiplicidad, toda relación con el exterior y, por tanto, toda existencia real y hasta todo conocimiento procedente de fuera.

Cuando la ciencia habla de necesidad, se trata de una necesidad sólo relativa, es decir, de una necesidad de encadenamiento, de *relación* entre dos seres, dos hechos o dos ideas.

Ahora bien, esa necesidad ¿existe *efectivamente* en la ciencia?

Hay que empezar por distinguir la ciencia de lo posible y la de lo real. No cabe duda que las

leyes lógicas son las más generales, y que, si hay necesidad en nuestros razonamientos, es en las deducciones lógicas donde deberá manifestarse con mayor evidencia. En efecto, todo el mundo está de acuerdo en presentar las leyes lógicas como el tipo mismo de la inteligibilidad y, por tanto, de la necesidad. ¿Es que son necesarias en todos sus elementos, es decir, reducibles a la evidencia, a la inteligibilidad pura?

Para que así sea —observa Boutroux— es preciso que el silogismo, que es la forma típica del razonamiento lógico, sólo se base en el análisis, o sea, que pueda resolverse, en todas sus partes, en relaciones puramente analíticas, ya que sólo donde hay relación analítica hay encadenamiento necesario. Y todo silogismo se descompone en proposiciones y en una conclusión que fluye de esas proposiciones.

La única proposición enteramente necesaria, desde el punto de vista analítico, es la que tiene por fórmula A = A. Ahora bien, esta proposición es puramente formal; en cuanto se intenta traducirla, no sólo en el mundo concreto, sino también en el de los conceptos, es decir, en el mundo de las realidades lógicas, tal como se las entiende desde Aristóteles, el análisis puro y simple no basta ya para explicarla. Suponiendo, por ejemplo, que la proposición "el hombre es un animal racional" pueda representarse por la fórmula A = B + C, jamás el verbo *es* podrá reemplazar exactamente

al signo =. En efecto, aun cuando B y C fuesen *todos* los elementos contenidos en A, habría que explicar aún por qué B y C, que son *múltiples*, llegan a ser *uno* en A. De modo que la cópula *es* no tiene nunca el rigor analítico del signo =.

En vano se ha creído poder encontrar en la idea de continuidad un sustituto de la idea de identidad que pueda reducir prácticamente la multiplicidad a la unidad. En efecto, por más intermediarios que se intercalen entre B y C, jamás se llenarán los vacíos que separan a esos intermediarios; serán, si se quiere, cada vez más pequeños, pero jamás la *suma* será idéntica a la *unidad*. Siempre habrá que explicar la presencia del signo +; y la fórmula A = B + a + b + c + d. . . + C + a + b + c. . . no podrá reemplazar a la fórmula inicial A = A.

La necesidad no se halla, pues, ni en los términos ni en las premisas del silogismo. Entonces, ¿cómo podría hallarse en la conclusión? Boutroux acepta, en efecto, la crítica que del silogismo hace Stuart Mill, y concluye, como él, que si el silogismo no reposa sino en el principio analítico, sólo tiene valor formal, o se reduce a pura tautología.

Aun suponiendo que el mundo de los posibles, el mundo puramente lógico, estuviese sometido a la necesidad, ¿podría acaso deducirse de ello que dicha necesidad se comunica al mundo real? Boutroux lo niega en forma categórica. Nuevamente

concuerda con Stuart Mill: de lo posible no se puede sacar por el análisis sino lo posible. Entonces, por más que se descomponga un concepto en sus elementos, nunca se hará surgir de él lo real, ya que la *existencia* es un elemento nuevo. Más aun: lejos de que lo posible contenga al ser, es el ser quien contiene a lo posible y algo más, o sea, la *realización* de ese posible, su determinación, lo que los antiguos denominaban el *acto*.

Se ha querido reducir lo posible a lo real, declarando que los conceptos correspondían, en el mundo de la existencia, a *géneros* que el análisis descomponía en sus especies. Se trata de una mera hipótesis, afirma Boutroux; y sería preciso, además, que la comprensión y la extensión de estos géneros fuesen determinadas inmutable y rigurosamente. Pero la ciencia experimental, por el contrario, tiende cada día más a demostrar que todas las clasificaciones son puramente artificiales y sin precisión definitiva.

Por ello, si se quiere descubrir en el mundo alguna necesidad por vía de análisis, es necesario que la existencia de dicho mundo sea dada en las premisas de donde parte el razonamiento silogístico. Así, entre el mundo lógico y el real hay una solución de continuidad, la creación es posible y el mundo de la existencia no resulta necesariamente derivado del mundo del pensamiento.

Pero, admitida su existencia, ¿es el mundo dado necesario en su desarrollo?

Se precisa para ello que las leyes del universo puedan deducirse de proposiciones necesarias, o que puedan reducirse a estas últimas, y que, en todos los casos, las proposiciones particulares deriven toda su eficacia de las necesarias.

Estas proposiciones son lo que los filósofos llaman "síntesis necesarias", o sea, proposiciones en las que no pudiendo unirse rigurosamente el sujeto y el atributo por el signo =, es necesaria, sin embargo, la relación que liga a dichos términos.

¿Existen tales proposiciones?

La experiencia no puede dárnoslas. En efecto, la experiencia nos revela muchas relaciones constantes, pero no las relaciones absolutamente independientes del espacio y del tiempo, o sea, necesarias. Es preciso, pues, que si tales síntesis existen, sean dadas *a priori*. Hay que hacer, además, una distinción: esa relación, en efecto, puede ser simplemente *a priori* para nuestro espíritu, o serlo, a la vez, para nuestro espíritu y para las cosas.

Ahora bien, para que el juicio pueda ser *a priori* para nuestro espíritu, será necesario que sus elementos, términos y relaciones, no puedan derivarse en modo alguno de la experiencia; y hasta tendrá que diferir radicalmente esa relación de las que nos ofrece la experiencia o que podemos deducir de los datos de la experiencia.

Por lo demás, para que un juicio sea no sólo *subjetivamente*, sino también *objetivamente* necesario, es preciso que afirme una relación de necesidad absoluta entre los términos que aproxima, y no sólo una relación necesaria *intelectualmente*.

Boutroux cree poder reducir a cuatro las relaciones susceptibles de unir dos términos en una síntesis *a priori*; esas relaciones, según él; redúcense en definitiva al principio de causalidad, ya que la causa —la causa productora— no puede ser *pensada* sin que sea pensado su efecto; y, *objetivamente*, la causa no puede existir a menos que el efecto exista a su vez.

La necesidad subjetiva y objetiva parece así pertenecer a la síntesis causal; si efectivamente existe a *priori* semejante síntesis quizá se puedan deducir de ella, por análisis, consecuencias realmente necesarias en el mundo de la existencia.

Boutroux critica agudamente esa pretendida síntesis causal y su valor, preguntándose, en primer lugar, si puede decirse que dicha síntesis es *a priori* y que se da con el propio ser real. La idea de causa, de cualquier modo que se la exprese: "nada ocurre sin causa", o "todo lo que ocurre es un efecto y un efecto proporcionado a la causa", o "nada se crea, nada se aniquila", implica siempre la fusión de dos elementos irreductibles: el cambio y la identidad. Pero el ser real nos es dado siempre, simplemente, como una variada y cambiante mul-

tiplicidad y nunca como una realidad uniforme e inmutable.

Queda por averiguar si esa necesidad causal es una afirmación espontánea de la razón y, por tanto, si es *concebida* —ya que no *dada a priori*— y, como tal, impuesta al ser real. Así pensaba Kant cuando creía salvar la necesidad de la ciencia mediante esa desviación.

Boutroux no niega que pueda representarse así el principio de causalidad y que, en ese sentido, dicho principio sea *a priori;* pero niega que, concebido de ese modo, se aplique necesariamente a las cosas, pues la idea de causa, entendida como *actividad generatriz* del efecto, es inútil a la ciencia: "El sabio tiene sólo que ver con el orden de los fenómenos y no con una entidad productora de orden metafísico y, por tanto, extraña a la experiencia".

Sólo, pues, como vínculo necesario entre los fenómenos puede pretender ésta imponerse a la ciencia. Pero, aun así el mundo real aparece como indiferente a dicha necesidad. Originariamente, el hombre creía a pie juntillas en comienzos absolutos, en pasajes sutiles de la nada al ser, y todavía parece creer en ello al admitir la posibilidad del milagro y de la libertad. El propio sabio no tiene necesidad alguna de ese vínculo, como tampoco le es necesaria la causa productora; lo que él reclama, para constituir la ciencia, es simplemente el *orden,* la *constancia* entre los fenómenos, en una

palabra: la *invariabilidad* de las leyes. Pero esta invariabilidad, lejos de ser una necesidad *a priori* que la razón impone a las cosas, es, por el contrario, una opinión formada poco a poco y por experiencia.

Boutroux podría haberse contentado con esa crítica, pero ha querido impedir que se haga entrar a escondidas en la ciencia la necesidad, so capa de la invariabilidad que el sabio reclama entre los fenómenos. En efecto, podría decirse que esa relación invariable establece, si no una necesidad interna, al menos una necesidad de hecho. Nadie lograría entonces evitar la conclusión de que esa necesidad de hecho es el símbolo de una necesidad interna, impenetrable sin duda por la experiencia, pero deducida con toda verosimilitud.

Tal vez sea así en el fondo de las cosas, y Boutroux parece creer que esa convicción representa el nervio de nuestra fe en el conocimiento científico; pero, después de todo, se trata sólo de una fe y de una ley que la experiencia ha introducido en el pensamiento progresivamente y que nos es imposible convertir en certeza. "Suponiendo, escribe él, que los fenómenos fuesen indeterminados, aunque sólo en cierta medida —la cual podría sobrepasar invenciblemente el alcance de nuestros toscos medios de evaluación—, las apariencias de los fenómenos no dejarían por ello de ser exactamente tales como nosotros las percibimos". Se atribuye, pues, a las cosas una determinación hipotética

cuando se toma al pie de la letra el principio de que *tal* fenómeno está ligado a *tal* otro. La expresión "tal fenómeno" no indica, en sentido estricto, una realidad experimental, y contradice quizá las condiciones mismas de la experiencia.

¿A qué se reduce, en el fondo, toda comprobación experimental? Sólo, según Boutroux, "a estrechar el valor del elemento mensurable entre límites tan próximos como sea posible; pero jamás se alcanza el punto preciso en que el fenómeno comienza realmente a acabar".

Más aun: no puede afirmarse que existan semejantes puntos, salvo en instantes que serían indivisibles, lo cual sería contrario a la naturaleza del tiempo. Es que, en realidad, nosotros no vemos *las cosas mismas,* sino tan sólo *el continente* de las cosas; y no sabemos si las cosas ocupan en sus continentes —espacio y tiempo— lugares asignables.

Así pues, aun considerando al mundo desde el simple punto de vista de la cantidad, nada puede asegurarnos que el principio de cantidad sea objetivamente verdadero y se realice necesariamente en el ser concreto.

En la naturaleza, empero, no hay únicamente relaciones de cantidad; las hay también de *calidad,* como por ejemplo, las relaciones de valor, utilidad, superioridad estética, moralidad.

Ahora bien, ¿quién puede decir desde ese punto de vista que haya una equivalencia absoluta

entre la causa y el efecto? ¿No se admite acaso, por el contrario, que a menudo grandes efectos resultan de pequeñas causas y a la inversa? La observación, a medida que se vuelve más minuciosa, descubre diferencias cada vez más numerosas en las cosas que juzgaba aproximadamente semejantes; tanto que, lejos de afirmar la repetición pura y simple de la misma calidad —lo que debiera ocurrir si el principio de causalidad tuviese aquí aplicación—, la ciencia experimental comprueba la variedad y riqueza de las propiedades, y se inclina a sostener que la cantidad homogénea no está sino en la superficie de las cosas. Ejemplo: los astros, vistos de lejos, parecen formas geométricas, mientras que en realidad están compuestos de las más diversas materias.

Y no vamos a decir que la cantidad puede dar razón de la calidad, y que la calidad sólo es, en el fondo, cantidad; tal afirmación es un absurdo ininteligible. A la cantidad le es mucho más necesaria la calidad para ser conocida y hasta para existir; tal como ocurre con todo límite, el cual supone, en primer término, una cosa limitada o limitable.

De tal modo, sea cual fuere el valor de la síntesis causal, es imposible probar que ella es una realidad del mundo dado. Hasta es contradictorio suponerlo, ya que no podríamos formarnos idea alguna del efecto, si no difiriese, ni en cantidad ni en calidad, del antecedente. La idea de causa

necesaria es esencialmente opuesta a la idea de cambio, condición misma del mundo real.

De ninguna manera, por tanto, se podrá decir que la necesidad es una condición de la ciencia ni de la realidad del universo. Al contrario, lo indeterminado subsiste por doquier; y, si se observan las cosas sin prejuicio, como asimismo si se hace una crítica seria de nuestros medios de conocer los hechos, se llega forzosamente a la conclusión de que en ninguna parte hay determinismo radical, sino que, por el contrario, todo es individualidad y vida, es decir, contingencia en el espíritu y en las cosas.

*

* *

Esto bastaría, en rigor, para probar definitivamente la tesis de Boutroux. No obstante, él prosigue su crítica y la lleva al terreno de las ciencias particulares, desde las matemáticas hasta la biología, la psicología y aun la sociología, revelando por doquier cómo crece la contingencia donde mayor esfuerzo se hace por mantener la necesidad.

En las matemáticas, como en el razonamiento lógico, hay que considerar lo que podría denominarse la *forma*, es decir, el encadenamiento mismo de las proposiciones que conducen a la demostración y el *valor* de ese proceso cuando se le aplica al mundo de lo real.

A pesar de sus esfuerzos, los matemáticos no

han logrado reducir el razonamiento matemático al lógico. Descartes, con su doble teoría de la intuición y de la deducción, mostraba ya que el método matemático difiere esencialmente del silogístico.

No sólo el razonamiento matemático no parte de conceptos que puedan descomponerse por el análisis, ni aun de síntesis que pudieran ser consideradas como necesarias, sino que supone principios dados e impenetrables, que los sabios denominan postulados, definiciones, axiomas o, simplemente, hechos fundamentales, de los que es imposible dar razón, y que jamás son *a priori*, como creían los antiguos.

Si la deducción parte de esos principios, en cuya formación la experiencia y hasta el artificio desempeñan un gran papel, no se concibe cómo puede llegarse a conclusiones completamente inteligibles y necesarias.

El propio razonamiento matemático está, a su vez, lejos de tener en su desarrollo el rigor que se le atribuye; en él descubre el análisis filosófico más de una determinación contingente y más de un artificio admitidos, sobre todo, porque logran éxito.

Si el razonamiento matemático no posee en sí mismo ese rigor que se le atribuye, la realidad a la que se pretende aplicarle es aun más extraña a la brutal necesidad a que se la da por sometida. La ciencia moderna admite, como demostrada o

demostrable, la fusión perfecta de las matemáticas con la experiencia, pero Boutroux declara que tal fusión no ha sido realizada ni parece siquiera realizable.

Se aplica la ley fundamental de las determinaciones matemáticas a las cosas porque se supone que, en el universo, la cantidad mensurable es siempre la misma, a través de todas las composiciones y recomposiciones que dan nacimiento al mundo material; lo que se suele expresar mediante la fórmula de la conservación de la energía: "La fuerza desplegada en el universo es siempre constante". Pero cabe preguntarse: Esa ley ¿es necesaria?

Nadie podría afirmarlo, puesto que no se da *a priori* ni como ley de las cosas ni como ley de la razón que se aplique necesariamente a las cosas, sino como interpretación más o menos rigurosa de la experiencia.

Más aun: la experiencia que nos lleva a representarnos el mundo como sometido a un mecanismo, no nos muestra en parte alguna conjuntos mecánicos perfectamente estables. Las revoluciones de los astros, que parecen tan uniformes, no se producen conforme a períodos absolutamente fijos; y en la naturaleza sorprendemos análogamente, a cada momento, insignificantes e imperceptibles variaciones que determinan resultados considerables: "El grano que cae del pico de un ave sobre una montaña nevada, puede producir una avalancha que colmará los valles".

No hay, pues, que hacerse ilusiones sobre el alcance del signo = que se emplea en las ciencias cuando se intenta reducirlas a la mecánica matemática. El hombre, en primer lugar, no puede nunca comprobar una igualdad absoluta; y además, a despecho de la igualdad que se afirma entre una fuerza y sus componentes o entre algunas fuerzas y su resultante, la resultante es siempre algo nuevo respecto a sus elementos, puesto que no tiene ni la misma dirección ni la misma intensidad.

Pero la hipótesis según la cual no hay en el universo más que cantidad, es tan falsa en la interpretación matemática como en la interpretación lógica. La cantidad no sólo no excluye a la calidad, sino que la supone; y las ciencias, a medida que se desarrollan, están obligadas a tomar en cuenta ese elemento cuando quieren descender del terreno abstracto al mundo real. La física admite la "degradación de la energía", y, apelando a la transformación del trabajo en calor, reconoce, sin embargo, que la energía-trabajo es superior a la energía-calor.

La química, no obstante la afirmación de la unidad de la materia —mera hipótesis que no logra demostrar— reposa sobre el postulado de que existen cuerpos irreductibles unos a otros, y define los elementos no por su cantidad, sino por sus propiedades, es decir, por su calidad. Análogamente, el acto reflejo de la biología, que la ciencia

pretende reducir a mera reacción mecánica, es algo más, ya que tiene por propiedad asegurar, en el animal como en la planta, la conservación, el desarrollo y la reproducción de los individuos.

¿Es el hecho de conciencia mera reacción psíquica cuya energía pueda medirse y cuyo cálculo pueda explicar la naturaleza toda? No, por cierto, ya que esa reacción surte efectos infinitamente más amplios que la acción de que deriva. ¿No nos da ella caso, además del movimiento que provoca en los centros nerviosos, el cambio psicológico de la conciencia, el conocimiento de los hechos y de las leyes, y la facultad indefinida de utilizar nuestros conocimientos para fines prácticos?

¿Cómo es posible, por último, reducir la sociología a una simple mecánica, estática o dinámica, de los fenómenos sociales, sin tomar en cuenta al hombre y lo que este término implica de imprevisto? La acción del medio y del momento no basta para explicar los fenómenos que esa ciencia estudia. Hay que tomar en cuenta mil otras cosas imponderables: los prejuicios del individuo, sus movimientos de simpatía, sus ideas preconcebidas y sus tendencias morales, estéticas o religiosas, y tal vez su libertad.

Es, pues, muy temerario afirmar que los objetos de las diversas ciencias se dejan penetrar enteramente por las matemáticas. Si el sabio traduce al lenguaje matemático las leyes de las ciencias, ello es tan sólo a raíz de un compromiso tácito del

que quizá no se da cuenta, pero que el filósofo tiene el deber de denunciar.

Por lo demás, hay que distinguir dos clases de ciencias: aquellas cuyo objeto está determinado, circunscrito más o menos arbitrariamente por el hombre, y las ciencias en que el sabio contempla la complejidad de la naturaleza y se coloca ante los hechos dispuesto a penetrar su realidad concreta. En las primeras, que generalmente se designan con el nombre de ciencias físicas, el investigador puede aplicar fácilmente el método matemático, porque sólo considera en los hechos el número y la medida; pero en las segundas —las ciencias biológicas—, si bien emplea el mismo método, no alcanza ya al ser en su realidad concreta, o sea, yerra el propio fin que se ha propuesto.

Después de esa crítica general del determinismo, Boutroux termina la primera parte de su filosofía diciendo: "En resumen, por un lado, las matemáticas sólo son necesarias con relación a ciertos postulados cuya necesidad es indemostrable, por lo que la necesidad de ellas no es, en definitiva, más que hipótesis; por otro, la aplicación de las matemáticas a la realidad no es ni puede ser sino aproximativa".

En tales condiciones, ¿qué valor tiene la doctrina del determinismo y de la necesidad? Representa una generalización. Ciertas ciencias, cuyo objeto es más o menos abstracto, se aproximan al rigor matemático; y se supone que todas las de-

más están llamadas a alcanzar tarde o temprano la misma perfección. Pero esa generalización es una simple hipótesis, engendrada por la presunción y la ignorancia. Embriagados por los descubrimientos matemáticos, los sabios han imaginado ingenuamente que toda ciencia se reducía a ese conocimiento relativamente sencillo; pero, con el desarrollo de las ciencias de observación, se ha percibido cada vez más la infinita riqueza de la naturaleza, y las investigaciones, en vez de llenar los vacíos que separan a los seres, sólo han logrado multiplicar continua e indefinidamente esos vacíos. La necesidad es una representación infantil del universo, mientras que la contingencia aparece cada vez más claramente como la ley fundamental de las cosas.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA DE LA CONTINGENCIA

I. — Teoría del ser

El mundo de la contingencia. — Multiplicidad y jerarquía de los seres: el mundo de la cantidad pura; el mundo de la realidad; el mundo de las nociones; el mundo vivo; el mundo pensante. — La finalidad en el universo. — Crítica del darwinismo. — Problemas de la libertad. — Dios.

Puesto que ni la verdad lógica ni la verdad matemática expresan la realidad de los seres, a pesar de ser las expresiones más inteligentes y las formas más puras del pensamiento, y dado que, por otra parte, el movimiento reducido a las leyes mecánicas no da razón de la existencia del mundo ni de su desarrollo, tal vez los filósofos se han equivocado al buscar la esencia de las cosas en una y en otra de esas formas de nuestras representaciones. Es posible que el pensamiento y el movimiento no sean el fondo de las cosas, sino tan sólo nuestros propios medios de representárnoslas claramente. El movimiento en sí, al igual que el pensamiento en

sí, no serían más que abstracciones, y lo que realmente existe sería algo diferente de ambos.

Boutroux parece aceptar esa solución que destierra de la república de los filósofos a los intelectuales puros y a los materialistas, por considerar a unos y otros como pensadores de cortos alcances. "Lo que existe —declara— son seres cuya naturaleza es intermedia entre la idea pura del pensamiento y la del movimiento".

El mundo, por tanto, no es en modo alguno reducible a la unidad; su fondo es esencialmente la variedad, la multiplicidad. No obstante, variedad y multiplicidad no son sinónimos de confusión y caos. Los seres del universo "forman una jerarquía" de mundos superpuestos que no son mónadas cerradas, aisladas entre sí, pues hay entre ellos relaciones de actividad. "La acción circula entre ellos de arriba abajo y de abajo arriba".

Cree Boutroux poder evitar, mediante esa nueva interpretación del universo, las objeciones que se han formulado al monismo tanto como al dualismo. No hay materia bruta ni pensamiento puro. El espíritu no mueve la materia, ni mediata ni inmediatamente; pero lo concerniente al ser de la materia está en comunicación con lo concerniente al ser del espíritu.

Esta parte de la filosofía de Boutroux sólo puede aceptarse, evidentemente, por una especie de acto de fe, no como conclusión rigurosa de las críticas precedentes. Es el talón de Aquiles de to-

das las filosofías que, anulando el valor de la inteligencia, apelan después a sus luces para edificar los respectivos sistemas. ¡Cuántos *postulados*, cuántas *virtudes eficaces* y misterios hay que introducir en el propio raciocinio cuando se quiere razonar sin creer en el poder del razonamiento! ¿De dónde viene esa jerarquía entre los seres? ¿Qué es esa actividad transmitida que "circula de arriba abajo y de abajo arriba"? ¿Cómo ese ser de la materia, que no es materia, está en comunicación con ese ser del espíritu, que no es espíritu? ¿Y cómo ese espíritu está en comunicación con esa materia sin moverla ni mediata ni inmediatamente? Sé perfectamente que se trata de otros tantos problemas que se plantean a nuestro espíritu, así como que éste no es sólo inteligencia, sino también vida, actividad creadora. ¿De qué sirve entonces filosofar? ¿No es más fácil soñar?

Sean cuales fueren esos principios nuevos, he aquí cómo trata Boutroux de describir su mundo de la contingencia:

En la jerarquía de los mundos pueden distinguirse "varios pisos superpuestos unos a otros". Prescindiendo del subsuelo, los pisos serían seis: el mundo de las causas, el de las nociones, el matemático, el físico, el viviente y el pensante.

El "subsuelo" vendría a ser el mundo de la necesidad pura, de la "cantidad sin calidad", idéntico a la nada.

Esos seis mundos están relacionados entre sí;

pero sus relaciones no pueden ser de necesidad externa, como podría creerse. Nada nos prueba, por ejemplo, que la existencia de los cuerpos dependa necesariamente de la existencia de la materia, ni que el hombre pensante pueda existir sin vivir, puesto que entre esos diversos grados del ser no existe identidad completa ni de hecho ni de derecho. Hay, pues, entre las categorías de los seres cierta indeterminación y una independencia manifiesta.

Pero, ¿no habrá quizá en el interior de cada uno de esos mundos una especie de fatalidad interna? La ley que rige los fenómenos, ¿no será acaso la expresión de correspondencias exactas, ineluctables, que están en el fondo de las cosas? En otros términos: ¿es o no verdad que la naturaleza no cambia, como supone la ciencia?

Según Boutroux, es inexacto afirmar que las leyes "rigen los fenómenos", puesto que las leyes no están colocadas antes de las cosas, sino que las presuponen, expresando tan sólo las relaciones que fluyen de su ya realizada naturaleza.

Es falso, además, afirmar que la naturaleza no cambia. Por doquiera, al lado de la conservación —que, en efecto, excluye la idea de contingencia—, se comprueba que hay cambio, el cual, por su parte, implica la idea de progreso y de decadencia y, por tanto, de contingencia.

Así, pues, ni en cada mundo particular del universo, ni en el universo entero, hay determinación

necesaria. Los seres concretos, tanto en su naturaleza como en sus transformaciones, no se hallan encadenados por la ley del destino, ni permanecen eternamente semejantes a ellos mismos. En todas partes hay fluctuación, indeterminación, es decir: contingencia. No es posible representarse el mundo ni cada cosa aislada como derivación de una realidad única; y la teoría de la transmutación universal de los seres, unos en otros, es una doctrina quimérica y un juego del espíritu, que las últimas comprobaciones de la ciencia han destruído definitivamente.

El universo —concluye Boutroux— no se compone de elementos iguales entre sí, de elementos susceptibles de transformarse unos en otros como cantidades algebraicas; se compone de formas superpuestas unas a otras, aunque ligadas entre ellas quizá por gradaciones, o sea, por adiciones totalmente indiscernibles. Y así como cada mundo contiene algo más que los mundos que le son inferiores, en el seno de cada mundo la cantidad de ser no es absolutamente determinada. Hay un perfeccionamiento posible, como también una decadencia; y la contingencia del grado de perfección acarrea la de la medida cualitativa.

*

* *

Tras haber definido el carácter general de esos mundos y mostrado su relativa independencia, in-

tenta darnos Boutroux algunos detalles suplementarios sobre su naturaleza particular. Tenemos así un bosquejo de la nueva metafísica en la filosofía de la contingencia.

Desde luego, ese mundo de la necesidad y de la cantidad pura, que Boutroux declara "idéntico a la nada", no es, sin embargo, la nada absoluta, "puesto que tiende a separarse de ella"; es, sin duda, la forma más vacía que sea posible concebir. Pero, "en la medida en que esa forma tiende al ser —lo que la declara no completamente inmutable—, deja de resultar inútil del todo". En efecto, prepara la realización del ser, y precisamente gracias al lugar —infinitamente pequeño, si se quiere— que deja a la contingencia, esa forma vacía posee cierta sombra de ser. Lo cual prueba, una vez más, que no puede haber realidad donde no hay por lo menos una posibilidad de contingencia.

Pero, si ascendemos en el mundo del ser, ¿cuál será el primer grado de la realidad propiamente dicha? Boutroux declara que dicho grado es "el hecho causa del hecho", o sea, el hecho que determina otro hecho.

El mundo de las causas está así en el primer escalón de la jerarquía de los universos particulares superpuestos. Ese mundo de las causas está constituído por "un conjunto de actos ligados entre sí por cierta relación de causalidad". La relación de causalidad se nos presenta, pues, como la ex-

presión del ser en su forma más elemental; y, dado que dicha relación de causalidad implica distinción y diferenciación del antecedente y del consecuente, puede decirse que el fondo del ser dado, en su expresión más simple, es "la multiplicidad resultante de la diferenciación".

El mundo de las nociones es de grado superior. Como lo múltiple del mundo de las causas deja algo de lugar para la contingencia, el mundo de los géneros y de las especies se introduce, en cierto modo por los intersticios de la cantidad, en ese mundo inferior que resulta así elevado en un grado. En efecto, el mundo de las causas desempeña el papel de materia con relación al sistema de los géneros y de las especies del mundo de las nociones. La noción, por la clasificación de lo múltiple, realiza la combinación de la unidad y de la multiplicidad en la armonía y la jerarquía, pues es, por un lado, *múltiple,* ya que se extiende a otras nociones, especies o individuos menos generales, y, por otro, es *una,* ya que consiste en la afirmación de propiedades comunes a las especies o individuos particulares.

El ser de esos dos mundos no es todavía sino un ser *concebido*; no es el ser concreto, el ser susceptible de ser sentido. Podemos, pues, decir que la unidad, la multiplicidad y la jerarquía, o unidad en lo múltiple, son las tres características de los grados inferiores del ser, del ser simplemente abstracto.

Si pasamos a las formas superiores del ser, o sea, al ser concreto, al que cae bajo la experiencia sensible, encontramos otras propiedades características de los nuevos mundos en que entramos.

Gracias a cierto grado de contingencia, a una especie de juego que les queda a los cuadros lógicos, una nueva forma del ser se introduce en ellos: la materia, cosa extensa y móvil cuya esencia es la *continuidad*. ¿Qué es, empero, lo continuo?: La fusión, la penetración recíproca de lo uno y lo múltiple; es un grado superior a la simple jerarquía realizada en el mundo de las nociones: es el mundo matemático, el mundo del número y del movimiento.

La materia se presta, a su vez, a la creación de las formas físicas y químicas que constituyen el mundo físico. Ese mundo presenta un elemento más que el mundo matemático, elemento del que este último no puede dar razón; dicho elemento es la "heterogeneidad". Ésta no es la simple multiplicidad, sino su principio de diferenciación; es respecto a lo continuo lo que la multiplicidad es respecto a la unidad.

A su vez, el mundo de lo heterogéneo se reanima, por decirlo así, en un mundo superior: el mundo de los vivos.

El mundo de los vivos tiene por esencia la *individualización*. Ésta no es otra cosa que la armonía introducida en lo heterogéneo por la preponderancia de un elemento predominante, al que

están sometidas las variaciones de lo heterogéneo. Las funciones del ser vivo se distribuyen así conforme a un plan jerárquico que corresponde al plan jerárquico introducido por el mundo de las nociones en el mundo de las causas, pero que realiza una armonía más alta y más perfecta.

Estos tres mundos de la materia concreta y sensible se caracterizan, pues, por tres nuevas formas del ser: la continuidad, la heterogeneidad y la organización jerárquica, formas análogas a las del mundo abstracto, pero que se superponen a ellas y las sobrepasan en perfección.

Queda por estudiar el mundo del pensamiento: "Por encima de la vida misma y sobre los cimientos que ella suministra, elévanse la conciencia, en la cual el mundo ya no es simplemente dado y concebido, sino sentido, conocido, dominado". Ese mundo está constituído por los seres conscientes. El ser consciente es a la vez abstracto y concreto; es abstracto en el sentido de que la conciencia no existe separadamente; es concreto en el sentido de que la conciencia está dada en sí misma. Por un lado, el ser consciente depende aún de los mundos inferiores, a los que queda atado por sus condiciones de existencia, pero, por otro, goza de gran independencia y encuentra en sus condiciones materiales "más bien un instrumento que una ligadura".

En su forma inferior, la sensibilidad y la conciencia se hallan bajo la influencia de las cosas y

todavía no se distinguen claramente de ellas; pero, en la inteligencia, la conciencia no sólo se distingue ya de los otros mundos, sino que se opone a ellos porque se le aparecen como esencialmente diferentes de ella misma. En fin, por la voluntad y en virtud de su superioridad, el ser consciente coordina, organiza y reduce a la unidad la multiplicidad de sus modos de ser y la multiplicidad de las cosas que están en relación con él.

Tal es el aspecto, a la vez uno y múltiple, movedizo y ordenado, fijo y contingente, del universo: "Cada forma del ser es la preparación de una forma superior; y las cosas van así diversificándose y multiplicándose para dar a la forma jerárquica que domina el conjunto, toda la potencia y toda la belleza que el conjunto encierra".

*

* *

El mundo no difiere solamente por grados de perfección en la jerarquía de los seres, sino que, a medida que se asciende en la jerarquía de las cosas, la necesidad pierde algo de su imperio y se ve aparecer un nuevo principio: la finalidad, o sea, "una especie de atracción por parte de ciertos fines", atracción que a menudo determina y explica los actos de los seres.

Esta influencia del fin es manifiesta sobre todo en el mundo de los seres vivos.

Desde hace mucho tiempo los naturalistas han

observado la diferencia esencial que había entre la biología y las ciencias puramente físicas, así como también la imposibilidad de reducir los métodos de la fisiología a los de la físico-química. Claude Bernard declaraba ya que la "propiedad evolutiva del huevo no es ni de la física ni de la química"; Beaunis y Gley expresan en términos diversos igual teoría; y, si se examinan de cerca los fenómenos biológicos, se llega invariablemente a la misma conclusión que esos grandes sabios.

En el estado actual de la ciencia fisiológica nadie puede negar que entre los fenómenos pertenecientes a las ciencias biológicas hay ciertos hechos que se consideran inexplicables por el simple mecanismo físico-químico. Generalmente son atribuídos a la "fuerza vital". Ahora bien, según Claude Bernard, esa fuerza vital *dirige* fenómenos que no produce, mientras los agentes físicos *producen* fenómenos que no dirigen.

Esa fuerza vital, ese principio director, no es para Boutroux sino el principio de finalidad que él declara inherente al más elemental fenómeno vital; con lo cual, precisamente, niega que el mecanismo pueda explicar nada definitivamente, ni siquiera en los fenómenos más simples del mundo fisiológico.

En las amibas, reducidas a la célula protoplásmica, como en el ser de la más compleja organización, encontramos indiscutiblemente la marca de esa atracción por ciertos fines, que determina las

acciones y reacciones del ser vivo. Todo ser vivo, "considerado como individuo", se sirve de lo que le rodea para asegurar la propia subsistencia, y sus acciones reflejas ocultan, bajo un aparente mecanismo, una finalidad netamente acusada.

Claude Bernard atribuía en propiedad a los seres vivos los caracteres siguientes: organización, generación, evolución, nutrición, caducidad y muerte. Ninguna de esas propiedades puede explicarse por el mecanismo puro; pero la muerte, sobre todo, sigue siendo insoluble enigma en el sistema de las explicaciones físico-químicas. Descartes lo comprendió tan bien, que soñaba con un desarrollo indefinido de la vida humana. En efecto, si en el ser vivo la reparación compensa siempre el desgaste —lo que necesariamente ocurre según la hipótesis mecanicista—, nada debe impedir que no sólo el hombre sino todos los animales sean inmortales.

Los poetas y los teólogos tienen razón cuando ven en la muerte el testimonio de un esfuerzo que el ser vivo realiza para superarse a sí mismo, un sacrificio del mecanismo conservador en aras de la finalidad ideal.

Doble es la causa de la muerte, según Boutroux. Hay una causa interna: la aspiración a elevarse, a dejar atrás la vida pura y simple, para alcanzar el conocimiento y el sentimiento. Hay también una causa externa: las solicitaciones exteriores bajo cuya influencia se realiza nuestra tendencia a esa vida del espíritu. En ambos casos, esa doble ac-

tividad se explica por la atracción que ciertos bienes ejercen y que desborda al ser en el que dicha actividad se manifiesta.

Si la finalidad aparece como ley esencial en el *desenvolvimiento* de la vida, no por ello es menos necesaria para explicar el *nacimiento*, el origen de la vida.

Demostrar el origen físico de la vida no equivale simplemente a producir un compuesto orgánico como la urea, los éteres, los alcoholes o el ácido fórmico, ni siquiera a producir una célula protoplásmica, ni a hacer surgir, por experiencias de laboratorio, de una fuerza física la fuerza vital. En todos los casos, en efecto, hay un círculo vicioso: es el hombre, ser no sólo vivo sino inteligente, que opera y puede dar toda su eficacia a la experiencia, ya que, precisamente, la acción del hombre desborda al mecanicismo. Demostrar el origen mecánico de la vida "es unir por un vínculo necesario las condiciones físicas de los seres vivos, en especial de los seres superiores", a los fenómenos del mundo físico propiamente dicho; es probar que en ninguna parte los fenómenos físicos se han desviado del curso que les es propio, por una intervención superior; es, por último, dar razón, por medios puramente mecánicos, de esa complejidad superior de los seres organizados, de esas combinaciones indefinidas e inesperadas, de esas propiedades que parecen escapar a todo cálculo. ¿Quién no ve que tales demostraciones exceden irremediablemente al alcance de la experiencia?

Mucho más verosímil resulta admitir que las transformaciones que se han operado en la materia inorgánica para producir los seres vivos, han sido determinadas por las esencias superiores y no por esencias físicamente inferiores. Se conservarían así en el universo las relaciones causales, aunque invirtiéndolas: en vez de admitir que las condiciones físicas han producido la vida, se declararía que la vida es la causa de las esencias físicas y que ella misma provendría de una esencia superior. De este modo se explicaría todo: la materia, los elementos de la vida, serían fuerzas físicas; pero estos materiales estarían ordenados, armonizados, organizados por cierta intervención superior: la vida sería así una verdadera creación.

La única prueba que el mecanicismo podría dar de su validez, sería una prueba histórica. Pero eso es imposible: ¿Dónde están los testigos de la aparición del primer ser vivo? Quizá, empero, podría eludirse la dificultad y encontrar *artificialmente* la historia de la transformación de los seres. Así lo creyó Darwin. Más aun: de esa reconstrucción ficticia de la historia del mundo creyó deducir una prueba irrefutable del mecanicismo en el desarrollo, ya que no en el origen, de los seres vivos.

Según Darwin, la experiencia nos muestra que la aparición de las especies animales está determinada por dos fuerzas ciegas: la herencia y la concurrencia vital. ¿No podría extenderse por etapas e independientemente el efecto de esas leyes, lle-

gando así al umbral de la vida y a sus primeras manifestaciones?

Boutroux reconoce que el darwinismo restringe en grado sumo la participación de la finalidad; no porque la suprima, sino al contrario, porque la presupone.

La concurrencia vital supone indudablemente en cada individuo una tendencia a durar, a realizarse, a pesar de los obstáculos; y la herencia, "comprobada como hecho aunque desconocida en su principio", asegura la perpetuidad del tipo a través de la desaparición de los individuos. ¿No es, entonces, la herencia una especie de finalidad más general aunque no menos declarada?

El darwinismo, por último, asimila la selección artificial a la natural; pero, si en la artificial ciertos caracteres pueden ser fijados y producir tipos nuevos, es por efecto de una intervención exterior inteligente: la del hombre. ¿Por qué no había de ocurrir lo mismo en la selección natural? Al comienzo de la variación, los caracteres accidentales son apenas marcados y sin consistencia alguna: ¿quién los mantiene y les da la fuerza de asegurar la supervivencia de los seres en que se manifiestan? Boutroux llega a la conclusión de que todo ocurre como si en los seres hubiera un instinto que elige confusamente los medios susceptibles de asegurar su existencia.

Si del mundo vivo se pasa al mundo pensante, la insuficiencia del mecanismo y la fuerza

de la finalidad resultan aun mucho más evidentes.

El mundo pensante comprende todas las manifestaciones de esa realidad especial que se ha convenido en llamar la conciencia, desde sus confusas expresiones en la sensibilidad animal, hasta su más alta expresión en los fenómenos de la vida espiritual. Sensaciones, emociones, ideas, sentimientos, aspiraciones, voliciones libres: todo ello constituye el dominio del pensamiento.

Si se consideran esos hechos en los individuos y en sus manifestaciones más inmediatas, se tiene el objeto de la psicología; si, por el contrario, se los estudia en las manifestaciones colectivas y lejanas, se tiene el objeto de las ciencias sociales.

En ambos casos, el buen sentido popular vincula esos fenómenos a un principio especial, distinto a la vez de la materia y de la vida, principio al que ordinariamente se da el nombre de alma.

Ahora bien, el ser dotado de alma no es sólo un *fin dado* como el ser vivo, sino que es capaz de *darse* a sí mismo un fin y de imaginarse los medios para lograrlo. Dicho fin puede ser su propia existencia, pero también puede ser algo que la supere, pudiendo proponerse hasta lo absurdo y su propia destrucción.

Si el mecanicismo no puede explicar lo que vive, mucho menos podrá dar razón del ser pensante. Con todo, ciertos filósofos hasta han pretendido reducir la psicología a la física.

La psicología física —dice Boutroux— es en verdad un problema paradójico.

Las ciencias positivas sólo han podido constituirse haciendo precisamente abstracción del lado cualitativo, es decir, psicológico, de los fenómenos que estudian. Todas ellas consideran los hechos "objetivamente", ciñéndose a lo que los hechos tienen de sumisión a la cantidad y a la medida. Pero la psicofísica tiene la pretensión de reducir al cálculo y al mecanicismo precisamente aquello que todas las otras ciencias apartan unánimes como no susceptible de medida. Si la psicofísica lograse éxito en sus tentativas, destruiría de un solo golpe todo el trabajo científico, demostrando que el objeto de las otras ciencias carece de base y de realidad.

Además, los psicofísicos sólo podrían aplicar el método mecanicista a la psicología en la misma medida y con el mismo espíritu con que los otros sabios lo aplican a sus respectivos estudios, o sea, extrayendo de los hechos psicológicos lo que en ellos pueda estar sometido al cálculo. Boutroux no niega la presencia de cierto mecanicismo en el mundo del pensamiento; pero ahí su importancia es menor que en cualquier otra parte, y el residuo constituye el *espíritu* entero, objeto de un estudio particular en que el mecanicismo nada explica.

Si no se pueden medir los fenómenos psicológicos directamente, ¿no se les podría aplicar la ley general de la correlación de las fuerzas y encontrar en los fenómenos físicos que los preceden, acom-

pañan o siguen, "un equivalente mecánico" de sus relaciones psíquicas?

O bien, ¿no será el mundo pensante una especie de revestimiento del mundo físico, pudiéndose considerar la medición del uno como sustituto de la del otro?

Nada nos prueba, desgraciadamente, que entre el alma y el cuerpo haya un paralelismo absoluto; se comprueba, sin duda, que existen coincidencias, pero las más en los hechos psicológicos menos netamente caracterizados, en esos hechos semi-psicológicos, semifisiológicos, en que "el alma toca, por así decir, a la materia"; pero no bien se asciende en las manifestaciones psicológicas más claras, resulta imposible medir la coincidencia y aun afirmarla. Hasta se puede declarar con análogos motivos, que el alma obra aquí por sí misma, y que, en lugar de compartir los movimientos de la materia, es aquélla quien da sus propias formas y leyes a los fenómenos psicológicos.

Habrá siempre un obstáculo insuperable para el método del paralelismo psico-fisiológico: las variaciones psíquicas que podrían corresponder a las variaciones físicas, no son susceptibles, como estas últimas, de descomponerse en cantidades homogéneas. Se puede calcular la rapidez de un movimiento dividiéndolo en cantidades espaciales fijas, pero ¿cómo descomponer un recuerdo, por ejemplo, en elementos espaciales o en fuerzas elementales? Los elementos que constituyen un recuerdo: nitidez,

vivacidad, complejidad, exactitud, antigüedad, reconocimiento, juicios de identidad, etc., son todos de calidad diferente y carecen de medida común.

*

* *

Y si dejamos los fenómenos relativamente simples, para elevarnos a esas grandes organizaciones psicológicas que constituyen la ciencia, el arte, la moral, la fe religiosa, ¿cómo sostener que se puede explicar el fondo de esas síntesis describiendo simplemente el mecanismo de los oscuros procesos que las acompañan? ¿Bastará leer en un instrumento registrador el diagrama de la respiración, de la circulación y de las vibraciones nerviosas de un escritor para conocer el poema que compone o las pasiones que atribuye a sus personajes?

Aquí, más que en cuestión alguna, es el fin lo que preside al dibujo, determinando su conjunto y sus detalles. Ocurre asimismo, por ejemplo, en la vida moral, que lo psicológico parece absolutamente separado de lo físico, y que, para comprender el proceso de los fenómenos, hay que considerarlos en sí mismos, como determinados sólo por la conciencia, la cual los crea y les da todo su sentido y realidad.

El ser pensante, en tal caso, se plantea su fin por sí mismo, y crea íntegramente un orden separado, el orden de la normalidad, que sólo es independiente por la libre espontaneidad de sus

orígenes y la autonomía de sus medios frente a las influencias del exterior y aun del interior.

Además, si el mecanicismo se introduce en el mundo superior de la vida psíquica, no es para determinar los fenómenos espirituales, sino al contrario, ya que él mismo es una especie de degradación de esos fenómenos y se deriva de ellos.

El hombre, para querer el bien y buscar lo bello, está dotado de cierta espontaneidad inteligente que le permite encontrar los medios de realizar los fines morales y estéticos que se propone; pero después, por la repetición de los mismos actos, esa actividad libre degenera en tendencia ciega, fatal y uniforme, engendrando así sucesiones de fenómenos cuyo orden es sensiblemente constante. De ese hecho innegable se ha concluído que la finalidad no era más que una ilusión y que el mecanicismo invadía tarde o temprano las actividades aparentemente más independientes. Teniendo en cuenta esta observación, se han podido aplicar las leyes del número a nuestros actos considerados libres. Así, por la estadística, se ha logrado determinar de antemano la producción y la marcha de hechos psíquicos que de otro modo se estimarían imprevisibles.

No ignora Boutroux esa nueva posición de los partidarios del mecanicismo psicológico, pero afirma que tal comprobación está lejos de invadir su tesis. Encuentra en ella, por el contrario, una nueva prueba del poder de la espontaneidad y de la

finalidad, no sólo en el dominio interno de nuestra vida psicológica, sino también en la esfera de los otros mundos inferiores.

Si el hábito crea un mecanismo, ¿de dónde viene la determinación de dicho mecanismo sino de la libertad misma? ¿No crea acaso la libertad el primer eslabón de la serie y más aun, no está ella siempre presente en el encadenamiento de los hechos aparentemente ligados por la necesidad? ¿No hay siempre fluctuación en el rigor de las estadísticas? Y el hombre que se abandona a la corriente de sus hábitos y de sus instintos, ¿no tiene acaso conciencia de que puede intervenir en su propia conducta?

La libertad es, por ello, no sólo independiente del mecanismo sino superior a él. Y lo forma produciéndole, dominándole, con lo cual reconoce el dominio del hombre no sólo sobre los actos que dependen directamente de su voluntad, sino también sobre los que parecían opuestos a dicha voluntad. "La herencia, el instinto, el carácter, el hábito, ya no son así leyes absolutamente fatales, puesto que en el fondo son tan sólo la reacción de los actos de la espontaneidad".

Gracias a ese juego concurrente del mecanismo y de la libertad, el hombre podrá realizar los fines que se propone y cuya ejecución constituye precisamente lo que hemos convenido en llamar nuestra vida espiritual o, más sencillamente, nuestra vida humana. Hasta podrá prolongar la eficacia de

su esfuerzo yendo al seno de la naturaleza para comunicarle en cierto modo esa belleza interior, esa finalidad moral o estética que él se plantea a sí mismo. "Por la convergencia de sus esfuerzos y mediante la ciencia, transformará cada vez más los obstáculos en instrumentos, y, si es impotente para crear en el seno de las cosas fuerzas análogas a las de la naturaleza, podrá al menos, por una serie de acciones misteriosas, propagar hasta la materia la aspiración de su alma hacia el ideal; y, al mismo tiempo que se hace propicios los seres inferiores, podrá suscitar en ellos un progreso que la naturaleza no habría podido producir".

Por lo demás, el propio mundo de la materia no carece de aspiraciones naturales; y lejos de ser el mecanicismo físico quien explique la riqueza psicológica, es quizá la finalidad psíquica quien proporciona la más aguda clave explicativa de los fenómenos del mundo material.

Boutroux no puede resignarse a creer en la materia bruta ni en los fenómenos puramente físicos. Cree que esos fenómenos son sostenidos por "seres" en el verdadero sentido de la palabra: seres inferiores, si se quiere, pero seres verdaderos, o sea, poseedores de realidad propia, de poder original y de potencia interna de conservación y de perfeccionamiento.

Las formas inferiores del ser parécenle a Boutroux, como el hombre mismo, susceptibles de perfección. La naturaleza tiene un ideal que siente

más o menos confusamente, que quiere con mayor o menor claridad, y hacia el cual avanza por vías más o menos oscuras. Es que, muy probablemente, las llamadas fuerzas ciegas de la naturaleza —el instinto, el hábito, las fuerzas físicas mismas— no son en última instancia sino un mecanismo artificial que por la repetición ha penetrado cada vez más profundamente en la espontaneidad original del ser.

Desde ese punto de vista, tenemos del mundo una idea mucho más sencilla y más luminosa. Lo descubrimos por nuestro enfoque, en vez de intentar comprenderlo bajo una faz que necesariamente se nos escapa. Comprendemos el universo, además, en el verdadero sentido de la explicación: por sus causas. Ya no es el inferior quien da razón de lo que le sobrepasa, sino las virtudes del orden superior quienes se manifiestan en el inferior, dándole su realidad profunda y su explicación racional.

Si se logra descubrir, ascendiendo progresivamente en la jerarquía de los mundos, una finalidad cada vez más acentuada y una espontaneidad cada vez más independiente, es razonable llegar a la conclusión de que en la cima del ser existen la libertad y la perfección más completas. Dios aparece así no como deducido al modo de una verdad lógica que fluye necesariamente de las premisas de un razonamiento, sino como la coronación del mundo de los seres reales, como una exigencia de la actividad espiritual, siempre más mani-

fiesta y más fecunda en la jerarquía de las perfecciones.

Dios, según Boutroux, es ante todo *potencia* o *libertad* infinitas; es la fuente de la *existencia* y, por tanto, no está sujeta a la compulsión y a la fatalidad. La esencia divina es *eterna,* como su potencia; es, pues, la perfección actualizada. Esa esencia es *necesaria,* de una necesidad práctica. En otros términos: merece absolutamente ser *realizada,* y no puede ser ella misma si no se realiza libremente. Al mismo tiempo, la esencia divina es *inmutable,* puesto que está siempre realizada plenamente. En fin, Dios es soberanamente *dichoso,* ya que se basta a sí mismo y el acto que le realiza es excelente y soberanamente eficaz.

Como ser soberano y poseedor de todas las perfecciones, Dios es el creador de todas las esencias y de todas las existencias. Su acción, además, difundiéndose en el mundo, da a las formas superiores la facultad de emplear como instrumentos las formas inferiores y de conservar en los mundos inferiores la atracción hacia el bien que determina las acciones de dichas formas. Dios es así, a la vez, el *autor* y la *providencia* del mundo en el sentido más exacto y más profundo.

Resulta superfluo observar el armonioso encadenamiento de un sistema semejante. La filosofía de Boutroux —ése es su mérito y quizá también su defecto— es ante todo una filosofía conservadora, una filosofía de conciliación. En ese nuevo universo

todo encuentra sin esfuerzo su lugar; todo contribuye a conservar al mundo su belleza y a la vida su optimismo, su riqueza y su valor.

Queda por ver cómo el hombre entrará en comunión con ese mundo nuevo que excede a su experiencia sensible y hasta a su inteligencia, pues si todas esas riquezas y bellezas quedasen fuera de nuestro alcance, podría ocurrírsenos que nuestro mundo era más estrecho que el mecanicista, en el cual, al menos, podía introducirnos el entendimiento. Tal es el problema del conocimiento, planteado de modo completamente nuevo ante Boutroux y ante nosotros mismos.

Capítulo III

LA FILOSOFÍA DE LA CONTINGENCIA

II. — Teoría del conocimiento

Límites de la ciencia. — La ciencia y la filosofía. — El arte y la filosofía. — El arte, fuente de verdades. — Las verdades morales. — La religión y la ciencia. — Verdades religiosas, verdades científicas. — La religión, justificativo de la moral. — Valor práctico de las verdades religiosas.

La ciencia, sobre todo la moderna, es radicalmente impotente para abrazar toda la complejidad y riqueza de los seres. Sólo la filosofía puede ser adecuada al universo. Pero, si ésta quiere cumplir eficazmente su cometido, debe permanecer fiel a su objeto y a sus métodos, y no intentar, so pretexto de un rigor que no es la característica segura de toda verdad, traducir al lenguaje de la ciencia matemática o experimental los resultados de sus descubrimientos.

¡Qué error el de los especuladores que dan a la filosofía el nombre de ciencia y hasta creen así defenderla y reforzar su autoridad! La ciencia confía, cada día más, sólo en el método experimental,

y pretende bastarse a sí misma; desdeña los principios y los fines trascendentes, y se reduce a determinar hechos y a comprobar sus conexiones observables. Si la filosofía, por consiguiente, se coloca en el mismo terreno, si reconoce en la ciencia la medida única y suprema del valor de las ideas, se destruye a sí misma y comprueba inevitablemente la vanidad de sus pretensiones; sólo le resta eclipsarse cada vez más ante la ciencia positiva.

La tiranía de la ciencia proviene de que, en los tiempos modernos, todas nuestras facultades cognoscitivas han quedado reducidas a la razón teórica, y de que ésta sólo confía ya en el método experimental.

¿Es legítima, empero, esta posición? Y aun suponiendo que el método experimental descubra todo lo que hay de inteligible en los hechos, ¿es acaso la razón teórica la única facultad espiritual por la que entramos en relación con el universo?

Nadie puede sostenerlo con verosimilitud. La razón teórica sólo dispone de intuiciones sensibles, y por ello mismo se halla irrevocablemente encerrada en lo contingente y lo particular. Pero es el *todo* lo que, con razón o sin ella, queremos alcanzar; y ese todo, esa unidad, esa armonía, no es el objeto de la ciencia, ni puede venirnos de la razón teórica, que no recibe de las cosas sino lo múltiple y el cambio.

El "todo" es objeto de otra disciplina: la filosofía. No nos es dado el todo por la experiencia

intelectual, sino por una aspiración del sentimiento, por un acto de la voluntad libre e infinita que se substrae, en su operación interna, a las trabas de las leyes realizadas, lanzándose de lo real hacia lo ideal. La idea del *todo* puede tener en la razón teórica su *materia*, pero su *forma* está en la voluntad.

Desde ese punto de vista comprendemos mejor la relación que existe entre la filosofía y la ciencia. La filosofía no se coloca en el terreno de las ciencias; ocupa una región más elevada, y pregunta precisamente cuál es la significación y el valor de la ciencia; pregunta igualmente si la ciencia, que se declara todopoderosa, puede pretender representar lo absoluto en el espíritu humano. Y responde negativamente, pues descubre en el espíritu, al lado de la razón especulativa, una actividad práctica que tiene sus propios principios, y no lo *verdadero*, sino *el deber y lo bello*, principios que no pueden serle suministrados por los descubrimientos de las leyes físicas del mundo.

Por ello, la filosofía conserva su vínculo con la ciencia; pero los tiene también con el arte, la moral y la religión, es decir, con las demás creaciones de nuestra actividad espiritual. La filosofía, por tanto, tiene un objeto en cierto sentido mixto; no está fundada, como la ciencia, sobre los principios de la razón teórica, ni tampoco, como la moral o la religión, sobre los principios de la voluntad. Participa a la vez de la razón y de la voluntad, y averigua si la una debe sobreponerse a la otra, o si ambas

deben ser colocadas en el mismo rango, y finalmente si deben ser reducidas a la unidad y cómo.

La filosofía abarca, pues, todos los aspectos del ser y se esfuerza por demostrar la armonía y unidad del mismo. Por ello, encierra elementos científicos, así como también religiosos y artísticos; y de esa forma, sin usurpar nada a las ciencias ni a las religiones positivas, ocupa su puesto en el mundo "de los principios creadores y directores de la razón y de la voluntad".

En el sentido más estricto del vocablo, la filosofía es, por tanto, "una obra de vida"; refleja en cada uno de los sistemas y en cada uno de los filósofos, el desarrollo de esa actividad que recorre el mundo de arriba abajo y de abajo arriba, y que nunca se detiene. De ahí la vitalidad de la filosofía, no obstante todos los ataques de que es objeto, y a pesar de sus fracasos sin número y de los escasos progresos que realiza. Los sistemas filosóficos nos interesan a igual título que las experiencias infinitamente amplias y ricas de una vida personal, así como nos interesan las creaciones humanas aunque a menudo sean incompletas. "La filosofía recomienza eternamente su obra a semejanza del artista que no se propone completar, mediante un nuevo detalle, la parte de belleza que han podido realizar sus predecesores, sino expresar por cuenta propia y de una sola vez lo bello total, tal como él lo concibe."

Con frecuencia se ha reprochado a Boutroux el haber dañado con su teoría del conocimiento el valor de la ciencia, y hasta destruído toda certeza; pero él ha protestado enérgicamente contra tal acusación. No ha perdido oportunidad de afirmar su respeto por la ciencia, a la que reconoce indiscutible alcance. Si ella no nos da la última palabra sobre el mundo, nos procura, en cambio, conocimientos ciertos, nociones definitivas sobre los hechos, por lo cual tiene su lugar netamente asegurado en la obra del conocimiento de los seres.

"Los derechos de la ciencia son imprescriptibles —ha escrito Boutroux—; de todas las potencias con que se enfrenta la razón humana, la ciencia es la que se impone a ella del modo más irresistible". La ciencia, sin embargo, tiene sus límites, su objeto propio; y el gran error de los que quieren defenderla contra todo es querer asignarle un dominio en el cual no podría penetrar, o exigirle soluciones que no puede darnos.

Todo el mundo reconoce que la ciencia observa y clasifica los hechos; que trata de ligarlos mediante leyes, o sea, por relaciones invariables; y que de esas comprobaciones deduce previsiones prácticas para el porvenir, que generalmente se cumplen.

No es justo pedirle más. La ciencia, en realidad, no es ni totalmente inteligible ni totalmente objetiva; establece cadenas de relaciones inteligibles a condición de descuidar una parte de lo real; y no

se aplica íntegramente a lo real sino sacrificando algo de su inteligibilidad y de su coherencia.

Además, no hay una ciencia, sino varias, y cada una tiene sus principios propios, sus postulados particulares, de los que no da razón. Más aun: a medida que nos elevamos hacia las ciencias que estudian las realidades más complejas —la vida y el pensamiento, por ejemplo— y también más ricas e importantes para nosotros, comprobamos que los principios inexplicados son más numerosos e impenetrables.

En realidad, son simplemente las relaciones de cantidad, o sea, de número y medida, lo que la ciencia parece alcanzar en el ser. Ella se esfuerza por expresarlas con un rigor necesario, como si fueran absolutas y constituyeran la realidad toda de las cosas. Cuando no descubre esas relaciones o cuando le parecen asociadas a otras —las de calidad, por ejemplo—, no toma en cuenta las diferencias y hace abstracción de todo lo que no es mensurable. No nos da, pues, la ciencia en sus fórmulas todo lo real, sino sólo el hecho cuantitativo, lo real descomponible en sus elementos, lo real que puede reducirse progresivamente a la unidad conforme a las leyes de nuestro entendimiento.

Pero, fuera del número y de la cantidad, queda la calidad, la esencia, el individuo; así como, además del entendimiento, está la acción en todas sus formas: la atracción, el deber, la libertad, la moral, la religión, en una palabra: la vida.

Si la ciencia es incapaz de darnos el conocimiento del mundo, ¿cómo le atribuímos tan fácilmente una función que en tanto la sobrepasa?

Boutroux estima que en ese error de juicio hay una suerte de ilusión característica de los sabios, quienes se entregan a sus trabajos sin reflexionar suficientemente sobre las condiciones y el alcance de sus descubrimientos.

Aristóteles decía que al hombre le resultaba natural "amar su actividad"; el sabio se apasiona rápidamente por su actividad intelectual. En primer término, estudia la naturaleza para sacar de ella ventajas prácticas; pone luego tanto empeño en su tarea, que ya no estudia sino por el placer de estudiar. Llega así muy naturalmente a creer que la ciencia es un fin en sí misma —la que al principio sólo le parecía un medio—, y le atribuye un valor absoluto. Y, como en cada ciencia lo que ante todo vale es el resultado adquirido, el sabio llega a olvidar todo lo que queda por descubrir, circunscribiendo el objeto de la ciencia —mucho más amplio en un comienzo— tan sólo a los conocimientos sólidamente demostrados. El físico, que originariamente no estudiaba sino para saber qué era la naturaleza, apenas descubre las leyes físicas, deja de indagar si, detrás de esas leyes, hay alguna realidad que las supere y cuál pueda ser.

Generalizando ese principio psicológico, la ciencia no sólo pretende explicar las cosas, sino que tiende a suplantarlas en el espíritu del sabio, ofre-

ciéndose ella en cambio, en su forma más rigurosa y aparentemente más exacta.

Pero esta actitud del sabio no puede ser la actitud definitiva del espíritu, ni satisfacer las necesidades de conocimiento de quien desee, sin prejuicios, medirse entero por la totalidad del ser. ¿Puede decirse que el sabio, por el hecho de restringir consciente o inconscientemente el campo del universo, posee del mundo un conocimiento más rico y más adecuado que aquel que va hacia todo el ser con toda su alma? Dicho de otro modo: ¿No quedan fuera de las conquistas de la ciencia, en la esfera de nuestros conocimientos, algunas regiones que la ciencia jamás ha explorado y que parece incapaz de explorar?

Definir, por encima del punto de vista abstracto del conocimiento científico, el punto de vista de la realidad concreta; alcanzar, más allá de las relaciones superficiales de la cantidad y hasta de la causalidad física, las relaciones más reales y profundas de la finalidad; mostrar el orden en la jerarquía de los fines y esforzarse por llegar hasta el fin supremo, ¿no es acaso un objeto de conocimiento que solicita legítimamente nuestras facultades espirituales a la vez que los datos de la ciencia?

Además, cualquier descubrimiento en este terreno ¿no será precioso en sí mismo y precioso para la ciencia, cuyos postulados iluminará y cuyas hipótesis justificará o invalidará al vincular el entendimiento abstracto a las otras actividades del alma, cuyo juego armonioso constituye toda la vida espi-

ritual? Es la ciencia misma invitándonos a sobrepasarla.

En efecto, la ciencia se limita a reducir unos a otros los datos del universo; pero no se preocupa por conocer el *origen* de esos datos. Ésta es, sin embargo, una investigación importante para el valor y la certeza de la ciencia misma, ya que los datos, es decir, los hechos y las leyes, conservan siempre alguna propiedad de sus orígenes. La ciencia, que no admite que el azar y la libertad sean considerados como factores en el encadenamiento de los hechos, no excluye de ningún modo esas posibilidades en lo que concierne al origen de las cosas. Y es indudable que el desarrollo del mundo depende, en cierta medida, de sus orígenes. Le interesa, por tanto, al conocimiento estar informado a este respecto.

Podrá objetarse que todo lo que la ciencia no alcanza directamente es incognoscible, inaccesible y, por ende, igual que si no fuera. Pero la experiencia diaria contradice esa afirmación, pues el arte, la moral y la religión son, en efecto, al mismo título que la ciencia, representaciones del mundo, aunque no sean representaciones del mismo orden.

¿Se dirá acaso que esas representaciones no tienen valor alguno? El sabio puede despreciar al creyente, pero el creyente estima poseer verdades que el sabio ignora. Si la ciencia nos da el telégrafo, las vacunas o los ferrocarriles, la religión procura, a quienes la practican, la calma, la tranquilidad de alma y la

dicha. ¿Y es posible decir que esas ventajas sean menos preciosas que las de la ciencia?

Se sostendrá tal vez que esas disciplinas son subjetivas y sólo alcanzan su objeto a través de símbolos sin valor objetivo. Pero la ciencia, cuyo objeto es otra cosa que el ser, emplea también expedientes y modos de representación que no en todos sus elementos son suministrados por la realidad. La ciencia se refiere a los hechos, pero es el espíritu humano quien la construye. La va formando con ayuda de signos, conceptos, símbolos, que inventa para manejar a su modo los objetos que para él son heterogéneos: "amoneda los hechos". En fin, los sentimientos del bien y del deber tienen cierta universalidad y, por consiguiente, desbordan nuestra conciencia subjetiva, como también el sentimiento de lo verdadero.

De modo, pues, que tanto por el lado de su objeto como por el de su método, la ciencia supone una doble fuente de actividad: fuera de nosotros, una actividad creadora que le provee de materia observable, y dentro, una actividad análogamente creadora que imagina símbolos manejables, susceptibles de representar realidades que de otro modo serían inaccesibles.

Nada puede darnos la ciencia acerca de la naturaleza de esas actividades; y, sin embargo, eso es, ante todo, lo que importa conocer, puesto que es de esas dos fuentes de donde dimana todo ser y todo pensamiento.

¿Estamos, pues, condenados a una irremediable ignorancia? "No, responde Boutroux; podemos saber, en cierta medida, por la conciencia, por la vida, por la historia humana, lo que es una actividad verdadera"; y así, por analogía, ya que no directamente, se puede penetrar el principio de los seres que se ofrecen a nuestros sentidos y a la ciencia.

Hay, por tanto, experiencias internas, como las hay externas; pero, mientras éstas se refieren a los hechos, aquéllas se refieren al ser mismo. Esas experiencias las encontramos en la creación artística, en la acción moral y, sobre todo, en la vida religiosa.

*

*   *

En la creación artística percibimos relaciones de belleza, de calidad estética, y no ya simplemente relaciones de cantidad o de enlace invariables. Esas relaciones son ininteligibles para la ciencia, puesto que no existen entre hechos reales, sino entre nuestra actividad y los fines que todavía no son dados y que quizá no lo serán nunca. Con todo, esas relaciones existen. Nosotros las sentimos; se nos manifiestan por atractivos que no son simples ilusiones, ya que solicitan igualmente a nuestros semejantes y no nos llevan a buscar objetos cualesquiera sino objetos determinados, a los que se reconoce una mayor perfección.

Se ha pretendido, sin duda, que el arte no tiene

otra función que procurarnos, a propósito de las cosas pero descontando su significado real, el goce especial que se ha convenido en llamar emoción estética.

¿Pero es ése realmente el objeto del arte, tomado en su sentido más amplio y más humano?

Si consultamos la historia, veremos que el arte tiene orígenes *utilitarios*. El arte, como toda la civilización, ha nacido de la necesidad. En sus comienzos, sólo tuvo por fin la creación de objetos destinados a asegurar la posibilidad o el placer de la vida.

Cuando las necesidades elementales hubieron sido satisfechas, el arte tuvo por objeto cumplir deseos de orden más espiritual. Le habían agradado al hombre las plantas, los animales, las formas del cielo o las luces brillantes que el tiempo se llevaba en su carrera y cuya imagen se borraba de nuestro recuerdo. El hombre los ha fijado de un modo duradero para arrancarlos a la destrucción. Ha reproducido asimismo el ruido armonioso del viento entre las ramas o el canto de las aves cuyo eco no duraba más que un momento. Hasta ha querido dar una imagen sensible de los genios bienhechores a los que atribuía sus momentos de júbilo o el éxito de sus empresas.

Por el arte, el hombre se ha creado un mundo nuevo, el de sus impresiones agradables, de sus amores, algunas veces de sus temores, en una palabra: de sus ensueños; mundo que en el fondo no es sino la traducción de la vida interior que hay

en cada uno de nosotros, y que se desarrolla al margen y a menudo en contra de la vida exterior, sin que por ello tenga menos realidad.

Persiguiendo, pues, lo útil, el arte encontró lo bello y a ello se adhirió. Si el arte a veces parece perseguir tan sólo lo bello, en sus orígenes, sin embargo, no ha estado separado del ser ni del pensamiento, puesto que es el *objeto* lo que el pensamiento quiere fijar mediante un símbolo inventado por el espíritu.

Si nos fijamos bien, ése es igualmente el sentido profundo del arte hasta en sus manifestaciones menos utilitarias y más independientes.

Observad ese diletante que extrae la belleza de todas las formas del ser, que saborea todos sus sutiles goces, que deja a los demás el cuidado de la acción y del pensamiento, porque juzga suficiente exaltar su propia sensibilidad, nutriéndola de la calidad estética de las cosas. Cree desprenderse así de todo lo real y poner el arte al abrigo de las preocupaciones de la vida.

Ahora bien, por justa compensación, el diletante, el hombre que no ve en el arte otra cosa que un juego puramente subjetivo, se esfuerza por hacer al arte fecundo en perfecciones más altas, por acrecentar su valor de conocimiento, por extender su eficacia creadora; en una palabra, el esteta amplía para el porvenir el campo y los medios de la experiencia artística, al mismo tiempo que vincula más profundamente el arte a lo real.

Vemos así al arte, transcurridas las épocas de decadencia artística, recobrar un vigor de plena juventud, descubrir formas imprevistas, establecer, o mejor, revelar, nuevas relaciones de belleza entre las cosas, y, por consiguiente, agrandar el mundo y extender el dominio que intentamos ejercer sobre él. De ese modo, la vida artística, que parecía limitada al mero goce del momento, vuelve a encontrar toda su riqueza; gana en profundidad y en alegría, porque el diletante, al hacer de la sola belleza su ídolo, ha despertado en él y en torno suyo las potencias artísticas que subsistirán y ha realizado modelos desconocidos que traducirán aspectos más delicados a un lenguaje más flexible.

Es, pues, el arte en su fondo, indudablemente, no sólo una verdadera revelación de ciertas relaciones de calidad, sino el medio mismo de llegar a la esencia del ser por ciertos lados; y, desde ese punto de vista, una estatua de Fidias, un cuadro de Rafael o una sinfonía de Beethoven son, a igual título, representaciones del universo que el sistema de Ptolomeo o la más rigurosa de las leyes físicas.

*

* *

La experiencia moral no es menos fecunda en resultados que la artística.

Al hombre, no sólo le atrae lo bello, sino también el deber; y esa atracción, cuando se produce,

nos revela verdades no menos profundas e ininteligibles que las dadas por el sentimiento de lo bello.

Si en ningún caso la experiencia sensible puede darnos una prueba cierta de la necesidad, no por ello es menos verdadero que ese concepto de la necesidad o de la existencia absoluta es en cierto modo la forma del entendimiento. Tal forma ¿es realmente una forma vacía, un engaño inconcebible de nuestro espíritu, o se le puede encontrar a la necesidad un sentido nuevo y una aplicación eficaz?

Nuestro raciocinio, sin duda, como ha sido ampliamente demostrado, no puede asignar un valor real a la necesidad; mas la razón teórica no es la sola actividad espiritual del entendimiento del hombre. Boutroux resulta aquí discípulo de Kant. Enseña, como el filósofo de Königsberg, que, si el hombre no puede conocer la verdad por el solo juego de sus facultades especulativas, la alcanza por la *razón práctica,* por el sentimiento que tiene del deber; pues, ante la acción moral que se le ofrece, el hombre "siente que *debe* obrar de cierta manera, aunque pueda obrar de otra manera diferente".

En el sentimiento que adquiere del deber, el hombre se nota ligado a ciertos actos, a ciertos fines, y, al mismo tiempo, tiene conciencia de que puede obrar de otro modo. Hay aquí una especie de contradicción para el entendimiento teórico, un absurdo lógico, puesto que es la afirmación, en un mismo acto de conciencia, de dos opuestos, es decir, de la necesidad y de la libertad.

Y, sin embargo, en la acción moral, esa doble oposición se halla conciliada: el hombre siente a la vez que obra ligeramente y que obra para un fin necesario.

Además, ¿no hay acaso en esa experiencia del cumplimiento del deber una revelación del más alto valor para nuestro conocimiento del mundo tal como es en sí y no como nos es dado por la ciencia?

Si el hombre siente que debe obrar necesariamente para ciertos fines, es porque en el mundo dado hay algunos fines que tienen valor absoluto. Por lo demás, si al mismo tiempo el hombre tiene conciencia de que es libre de obrar o no, es porque el hombre es una potencia espontánea y libre, y no sólo, como pretendía la ciencia, un producto del determinismo. Por último, como el hombre siente al obrar que jamás agota el poder de la libertad, descubre que la libertad es una potencia infinita, y que él, limitado como es, no puede ser esa potencia; descubre también que la libertad existe necesariamente, ya que es la raíz del nuevo ser que se revela en nosotros.

¿Es tal revelación una ilusión, un engaño de nuestra ignorancia? Si la razón especulativa es nuestra única facultad de alcanzar lo real, el imperativo moral de la conciencia es sin duda un absurdo; mas, como hay en nosotros otras relaciones que las de inteligibilidad, e ideas no sólo inteligibles sino "atrayentes y obligatorias", puede admitirse que, en el sentimiento del deber, tenemos

la experiencia de otro orden de cosas: el orden práctico, el orden no ya de lo inteligible puro, sino de lo real. Y tenemos también la experiencia del profundo valor del ser.

La razón práctica, por tanto, no nos da sólo la *idea* de lo necesario, la de su ideal posibilidad; nos da lo necesario mismo como un fin positivo que merece absolutamente ser realizado.

El concepto de la necesidad recobra, pues, un indiscutible valor, si bien en un nuevo sentido, desde el punto de vista práctico. Hasta se puede concebir la existencia de un ser absolutamente necesario, "siempre que se admita al mismo tiempo la existencia de una libertad absoluta, capaz de realizarlo".

Pero hay algo más: por la *práctica* de la vida moral llegamos poco a poco a penetrar más hondamente la esencia de ese ser necesario. Cada día, a medida que nos esforzamos por cumplir con nuestro deber, conocemos mejor la esencia de ese ser; sentimos que su poder sostiene nuestros actos; que en él podrían nuestros esfuerzos alcanzar todos sus fines, y que en él encontraría nuestra libertad su expresión infinita y nuestro ser su realización adecuada.

Llamamos, pues, "Dios" a esa potencia cuya acción creadora sentimos en el fondo de nosotros mismos, a esa perfección hacia la cual tienden todos nuestros esfuerzos. Dios es necesario porque nuestra acción no puede darse sin Él; es perfecto porque nuestra acción sólo le busca a Él.

Traduciendo esos datos de la razón práctica al lenguaje de la inteligencia especulativa, es posible, por tanto, formarse una idea de Dios y del universo entero: todo ser está, en definitiva, suspendido de Dios, que es su principio y su sola razón.

La moral va mucho más lejos que la ciencia, y, sea por experiencia inmediata o por deducción natural, la acción moral nos da, sobre la naturaleza de las cosas y de los seres, conocimientos infinitamente precisos que en vano reclamaríamos del puro y simple entendimiento.

*

* *

Sin embargo, la experiencia moral no se basta a sí misma; no da razón de los principios que descubre, y reclama, por tanto, un coronamiento. La moral tendrá todo su sentido y todo su alcance *en* y *por* la religión.

El hecho religioso no nos es dado simplemente en una experiencia, como el moral o el artístico; se deduce como consecuencia de los descubrimientos de la moral.

La moral nos ha revelado que hay ciertos fines que se imponen necesariamente a nuestra actividad, dejándonos libres, sin embargo, de seguirlos o no. Pero el hombre quiere realizar esos fines, por estar convencido de que la vida sólo vale por la búsqueda y la realización que de ellos se haga.

¿Quién le revela al hombre esa excelencia de

ciertos actos? No es la ciencia, puesto que hemos comprobado que la noción del deber es irreductible al conocimiento propiamente dicho. Nada dice la ciencia, en efecto, ni sobre los orígenes de la obligación moral ni sobre el valor de su objeto. Yo no sé si esos fines morales existen realmente fuera de sí mismos, ni si el perseguirlos es bueno para mí y para mis semejantes; y, a pesar de ello, yo los quiero y obro.

Debe, pues, ser otro el principio que me guía. Boutroux declara que dicho principio es la *fe*: Esos fines son buenos en sí y para mí, que los persigo, y obro, no porque *sé*, sino porque *creo*.

Pero, aun decidido a obrar sin saber, deseo conocer de algún modo cuál es ese objeto de mi actividad; quiero tener una representación cualquiera de su naturaleza y de su excelencia. La ciencia es, una vez más, en tal caso, incapaz de responderme. Sigue siendo la fe quien me impulsa a darme a mí mismo o a recibir del exterior una representación suficiente de los fines perseguidos. Veo esos fines bajo diferentes símbolos, que denomino bajo el término común de *ideal*. Los concibo a la vez como distintos de las realidades corrientes y como resumidos en una perfección suprema hacia la que se concentran todos mis esfuerzos. Ese fin revelado llega a ser una luz para mi entendimiento, a la vez que un apoyo para mi voluntad; pero, al ofrecerse a mi sensibilidad como una perfección infinitamente deseable, somete a él toda mi actividad.

Lo amo y quiero realizarlo en mí, en una unión tan íntima como sea posible, pues siento que mi vida no será plena sino a condición de fundirme enteramente en esa perfección.

Fe, ideal, amor: he ahí los corolarios del deber. Son, sin duda, manifestaciones de nuestra actividad espiritual que en cierto modo fluyen naturalmente del sentimiento de la obligación y de la acción moral; sin embargo, ni la ciencia ni aun el desarrollo de la experiencia moral pueden justificárnoslos.

Esas nuevas nociones nos son suministradas por la experiencia religiosa y la práctica de la religión.

Boutroux no ha usado tan explícitamente como William James la expresión "experiencia religiosa"; pero cuando habla de religión como principio de conocimiento, lo hace en el sentido de una revelación íntima y personal y no en el sentido de una organización de dogmas o de ritos determinados por una autoridad religiosa.

El problema religioso ha apasionado a Boutroux en una época en que parecía de buen tono reservar tales preocupaciones a los espíritus débiles, a las mujeres y a los niños. Había tanta valentía como utilidad en reanudar, aunque fuese sobre bases nuevas, el estudio de esos eternos problemas.

Pero, si Boutroux muestra una predilección no disimulada por el cristianismo, ha tenido la prudencia de no convertirse en apóstol de ninguna religión positiva. Estudia la cuestión religiosa sólo como filósofo y creyente libre; y en la importante

obra que ha consagrado a esos problemas, *Ciencia y Religión,* trata principalmente de establecer el valor de la religión como método de conocimiento; desea mostrar que, lejos de contradecir a la ciencia o a la moral, la religión corona la obra de ambas disciplinas.

La religión se nos da como un hecho a la vez individual y colectivo. Se manifiesta en las conciencias individuales por estados tales como la inspiración, el entusiasmo, el amor místico. En las sociedades se revela por un conjunto de dogmas, de creencias, de ritos, y sobre todo, de sentimientos vulgarmente conocidos como el "alma de una nación" o el "espíritu religioso de un pueblo". En ambos casos, el hecho religioso llena la mayor parte de la historia de las colectividades o de los individuos.

La vida religiosa, por consiguiente, goza de una suerte de universalidad en el espacio y en el tiempo; y es grave error el que cometen algunos filósofos al considerarla como un modo enfermizo o pasajero de nuestra actividad espiritual. Hay fuertes presunciones de que la religión se mantendrá tanto tiempo, en los espíritus libres y completos, como la ciencia o la moral: "Pues hasta ahora su vitalidad y poder de adaptación han excedido a todo lo imaginable".

Por tales comprobaciones, Boutroux se muestra inclinado a concluir que el sentimiento religioso contiene otros elementos que los subjetivos, que

hay en él datos intelectuales y que tiene un alcance objetivo.

Boutroux se opone con ello no sólo al subjetivismo puro de Schleiermacher, sino también a todas esas doctrinas más modernas que en diversas formas, desde el dualismo de Ritschi hasta la filosofía de Le Roy, para defender mejor la originalidad de la religión, la separan de todas las disciplinas intelectuales, oponiéndola a la ciencia o perdiendo a ambas en un principio oscuro e ininteligible. Sostener semejantes doctrinas equivale, según Boutroux, a comprometer la riqueza de la vida interior, corriendo el riesgo de perderse para siempre en un iluminismo del que no se puede salir.

Ese poder representativo del sentimiento religioso se traduce primeramente en símbolos y ritos. Una fe sin símbolos exteriores, en vez de ser una religión superior, no es más que una fe imperfecta que aún busca su camino, es decir, todavía incompleta como experiencia espiritual. "La concentración del espíritu religioso, que se expresa por la idea de una religión sin símbolo alguno, no es un término, sino una fase: es la condición de un impulso nuevo."

El principio religioso, sin embargo, no se confunde con sus propias formas, por antiguas y respetables que sean, pues todas esas formas exteriores son móviles como la vida de donde provienen, y, por tanto, se oponen y hasta se contradicen si se las considera en su variedad y en su desenvolvimiento. Estudiando sin prejuicios los dogmas o las

teologías, no se podrá dejar de observar su ininteligibilidad; y es en vano que, con palabras o con fórmulas, se quiera fijarlos o cristalizarlos. La inmovilidad sería para la religión, como para la ciencia, la muerte definitiva.

La verdadera potencia representativa de la religión consiste, pues, en algo más profundo que los dogmas o las liturgias: en la vida, en la propia actividad religiosa. Es en el desarrollo de nuestra acción creyente donde el principio religioso se revela cada vez más como afirmación de la realidad y pocomo prácticamente despreciable.

Tal actividad es a la vez social y religiosa, individual y colectiva. No hay que relegar aquí a segundo plano, como hacen ciertos sociólogos, el elemento subjetivo e individual, ni considerarlo como prácticamente despreciable.

Si en las manifestaciones religiosas más rudimentarias, tal como ocurre al nacer o al morir las religiones, ese elemento interior es poco prominente y tiene escasa importancia, mientras la expresión social absorbe casi toda la actividad religiosa, no es menos cierto que en las civilizaciones más avanzadas, cuando la vida religiosa alcanza su pleno desarrollo, el hecho religioso se vuelve cada vez más personal e íntimo; y, lejos de implicar el eclipse del individuo, la religión tiende a la exaltación de la personalidad contra las prescripciones sociales y eclesiásticas.

De cualquier modo, el asiento real del princi-

pio religioso está en la conciencia; es "una actividad del alma, ya sea del alma de un individuo, ya de las almas colectivas, cada vez más amplias, que la actividad religiosa tiene el poder de crear a través de las almas individuales".

Es, pues, en el alma de los individuos donde hay que estudiar el principio religioso para conocer toda su eficacia y valor; pero no basta observar simplemente el sentimiento por el cual se manifiesta, como quizá se han inclinado a hacer ciertos psicólogos modernos, sino que es preciso percibir la actividad religiosa en todas sus formas —creencias, ritos, práctica—, tanto como en la emoción interior, señalando claramente, sin embargo, que la fe y las obras surgen del sentimiento, y que jamás son un fin en sí, sino que vuelven a su fuente para extenderla y enriquecerla.

Tales distinciones diferencian a la "experiencia religiosa" de Boutroux de la de William James. Para éste, la experiencia religiosa es en su principio esencialmente subjetiva y no se expresa por un sustantivo sino por un verbo: *"to experience"*. Dicha experiencia es en el individuo experimentado tal o cual impresión que quizá nunca volverá a experimentar. En una palabra, la experiencia religiosa es, en el fondo, sentimiento puro, nada más que sentimiento. Si de ella pueden derivarse conocimientos, es tan sólo en sus efectos, sin que sea posible leerlos en la emoción que la traduce inmediatamente.

Boutroux, por el contrario, no separa el sentimiento religioso del conocimiento que implica en el momento mismo en que se manifiesta, como no separa el sentimiento moral de las verdades que encierra su revelación a nuestra conciencia.

La actividad religiosa crea en nosotros tres fuentes de conocimiento: el sentimiento, en el que se manifiesta, los dogmas y las obras, en las que se desarrolla y objetiva. La experiencia religiosa es cierto misticismo; pero no pasivo, sino activo, creador de verdades tanto como de valores morales y sociales.

En este punto es necesaria otra distinción. El místico cree en el valor de sus estados de conciencia; pero les atribuye un valor especial, superior, que únicamente pueden comprender y apreciar quienes lo han experimentado. No piensa imponer esas "verdades" interiores a sus semejantes, como se suele imponer a los demás las verdades de orden físico; al contrario, el místico está convencido de que hay cierta forma de conocimiento que es una "propiedad del amor", que sólo puede poseerse amando y que no se comunica mediante la palabra.

Pero Boutroux cree que aun cuando se consideren los fenómenos místicos desde afuera, es posible descubrir en ellos ciertos elementos intelectuales dotados de valor objetivo. Según él, toda la vida del místico puede reducirse a dos estados de espíritu: autosugestión y monoideísmo. Es claro

que esos dos estados no parecen nada compatibles con el valor real atribuído a los objetos del misticismo. La autosugestión y el monoideísmo se presentan en general como estados anormales o patológicos; de ahí que tan fácilmente se trate a los místicos de dementes o enfermos. No es imposible, empero, que la locura se halle a veces muy cerca de la suprema sabiduría. El hombre genial está también, la mayor parte del tiempo, poseído de una idea que encuentra grande y bella por obra de la autosugestión. Más aun: todo hombre de acción obra eficazmente sólo por autosugestión y monoideísmo. No obstante, es imposible decir que en el sabio, el artista o el hombre de acción intensa, la idea que absorbe su conciencia sea vana y sin valor.

¿Por qué no había de ser lo mismo en el místico? En todo caso, no por reducir los estados místicos a la autosugestión y al monoideísmo, se anula necesariamente su autoridad. Todo depende "del valor de la idea que el místico propone a la conciencia como objeto supremo y exclusivo".

En su *Vida de Pascal*, parece que Boutroux quisiera mostrarnos a uno de esos místicos superiores en quienes la idea tiene un indiscutible valor y cuya experiencia religiosa es de tal riqueza y fecundidad de conocimiento que la experiencia científica más completa nunca podría alcanzarlas. Analiza en detalle el "arrobamiento" en que entró el gran cristiano en la noche del 23 de no-

viembre de 1654, éxtasis en que Pascal "vió y sintió la presencia de Dios".

Lo que esa revelación comunicó al espíritu de Pascal fué "ante todo un *conocimiento*": la clara idea de que el Dios que instruye y que salva no es el símbolo de los filósofos y de los sabios, sino "el Dios vivo, real, comunicable, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob".

Pero esta verdad no se manifestó, como las verdades científicas, por una evidencia fría e impersonal, sino que fué la certeza del corazón y del sentimiento, la que surge de la contemplación directa y no del razonamiento, "un fuego sobrenatural" que abrasa e ilumina, que consume y purifica: "Júbilo, Paz... Júbilo, júbilo, sollozos de júbilo"... Fué luego el descubrimiento de un error común a los hombres que creen en el valor de sí mismos como individuos opuestos a Dios, suprema realidad; después, el temor de perseverar en ese error, y por fin, la realización en sí mismo de la verdad última, la fusión por el amor de todo nuestro ser en el ser de Dios.

Sintióse entonces Pascal en el punto culminante de su experiencia: "En un momento que ya no pertenecía al tiempo, sino a la eternidad, sintió simultáneamente, en una unidad viviente *que su inteligencia no hubiera podido concebir*", su propio aniquilamiento, la presencia en él del Dios de amor y de misericordia, y esa "inundación infinita de pasión" que es lo único susceptible de colmar la

capacidad de un alma humana, estado que otrora sólo había soñado.

Ese anonadamiento, esa fusión en Dios, para ser completa y definitiva, debe ser mantenida "por el ejercicio", ya que el hombre tiende siempre a volver en sí, a caer nuevamente en lo limitado. Toda nuestra acción debe consistir "en ofrecernos por las humillaciones a las inspiraciones, que son lo único susceptible de surtir verdadero y saludable efecto". Si se persevera en ese estado, la vida se convierte en iluminación perpetua; es la iniciación del cielo sobre la tierra. Dios nos "da" la fe, es decir, el conocimiento absoluto, el conocimiento que Él tiene de sí mismo, y la eternidad no basta para agotar sus enseñanzas.

Es probable que Boutroux haya encontrado en esa célebre experiencia las bases de su filosofía religiosa. Lo que para él constituye la fuerza de la experiencia mística es el hecho de que, por una suerte de comunicación directa de Dios, ella nos revela la esencia misma del ser: por la inspiración nos hallamos, por así decirlo, en contacto permanente con la suprema realidad, la que conocemos por el acto mediante el cual se comunica a sí misma, con la sola diferencia de que, no teniendo nosotros su infinidad, no podemos recibir sus lecciones sino progresivamente en el tiempo, por enseñanzas fragmentarias.

Quizá nunca se apoyó con argumentos tan sólidos el valor de la experiencia mística. Estamos le-

jos del pragmatismo de William James, para quien la experiencia religiosa tiene cierta eficacia intelectual sólo porque nos procura "ideas que la acción verifica". Boutroux permanece fiel a la vieja metafísica de los filósofos europeos; no ignora el poder de la acción, pero se niega a buscar en ella el argumento definitivo de la verdad y el modo superior del conocimiento. No obstante la convicción que tiene de la contingencia y los ataques que ha dirigido a la ciencia puramente conceptual, sigue siendo en definitiva el discípulo de Descartes, el verdadero hijo del espíritu francés.

Para conocer todo el alcance de los datos de la experiencia religiosa, sólo restaría recoger las coincidencias de los grandes místicos. Además del caso de Pascal, Boutroux ha estudiado el caso especial de Jacob Böhme, el místico zapatero alemán, y ha escrito el prólogo a la traducción francesa del libro de William James sobre la experiencia religiosa. Ha escrito también sobre la psicología del misticismo en la *Revue Bleue* y en otras publicaciones. Es posible, por tanto, tener una idea aproximada de los "conocimientos" especiales que atribuye a la actividad religiosa.

Son de dos clases: teóricos y prácticos.

Si observamos cuáles son las verdades que todas las religiones afirman en común —verdades que constituyen el fondo de toda experiencia religiosa—, comprobaremos que se reducen a dos: 1º, la existencia de Dios, de un Dios vivo, perfecto y om-

nipotente, y 2ª, la relación, también viva y concreta, de ese Dios con el hombre.

En sus experiencias, el místico afirma siempre, en primer término y más o menos claramente, que, además de su propia vida espiritual, existe una posible vida universal, en cierto modo ya realizada en él. Su conciencia reflejada y distinta, que le hacía creerse exterior a todo el resto del universo, ya no le parece una realidad absoluta sino un simple fenómeno, bajo el cual se oculta la universal comunión de las almas en un principio único.

En segundo lugar, el misticismo tiene conciencia de una especie de necesidad que le es propia: la inmersión creciente de esa vida individual y efímera en la vida universal, uniéndose y confundiéndose con el ser supremo que siente revelarse en el fondo de su alma.

Esas verdades, por cierto, no son del mismo orden que las ordinarias. William James hasta considera que son completamente diferentes, lo que no les resta vigor impositivo, ya que la verdad no es sólo de orden científico e intelectual.

Boutroux no llega tan lejos. No se atreve a engolfarse en un misticismo puramente emotivo, del que sería engorroso salir y que difícilmente admitirían sus compatriotas, más afectos a las ideas claras que los anglosajones. Por lo cual, atrincherándose en su teoría del sentimiento religioso, "ya mezclado con ideas y representaciones", cree poder demostrar que los fundamentos de las religiones,

revelados en la actividad religiosa, no están en contradicción, ni mucho menos, con los más seguros datos de la ciencia.

Los dogmas, sin duda, mueren y se disgregan; pero ¿acaso las teorías científicas no mueren o no se transforman? ¿Se dice por ello que la ciencia desaparece? La religión, como la ciencia, sólo tiene realidad vinculada a la vida; pero, así como la actividad científica produce sin cesar descubrimientos nuevos, la actividad religiosa da nacimiento a nuevas expresiones de su vitalidad. Asimismo sus principios fundamentales no pueden ser contrarios a los principios fundamentales de la ciencia, puesto que provienen de la misma fuente.

¿Puede decirse, por ejemplo, que la idea de Dios ha sido ya abandonada por la razón humana? Ello estaría poco de acuerdo con la realidad de los hechos.

La razón, indudablemente, se ha alejado cada vez más de la idea de una divinidad material y exterior; pero también se adhiere progresivamente a ciertas nociones que, reunidas, definidas, profundizadas, responden con toda certeza a lo que la conciencia religiosa adora bajo la denominación de Dios. Así pues, todo en la naturaleza visible es dispersión, degradación, destrucción; lo que no obsta para que soñemos con una armonía universal, y hasta queramos realizarla. La ciencia, la industria, la organización social, las artes, la poesía, las invenciones todas del hombre, tienen ese objeto. ¿Y cómo queremos realizar esa armonía? ¿Simplemente de un

modo negativo, suprimiendo los principios de desorden, el mal? No: ante todo, realizando el bien dondequiera que sea realizable, es decir, atribuyendo a todo lo que existe "su máximo ser", e introduciendo cierta conciliación y unidad entre todos los elementos inconexos.

Es indudable que la realización de semejante plan desborda las intenciones de la naturaleza, cuya inercia es indiferente al valor de los seres y que desconoce quizá la existencia de seres. Desborda también los contornos de la ciencia, limitada a afirmar un mero mecanicismo entre los fenómenos. Pero no desborda las intenciones de la razón, entendida en su sentido más amplio.

Dado que la vida nos revela que hay en nosotros un principio cuya acción continua mantiene en armoniosa unidad las sustancias y propiedades diversas de que se compone nuestro ser físico y espiritual, ¿por qué no habría de existir un ser supremo en el que se uniese y subsistiese todo lo que es positivo, un ser que fuese como la conciencia de una persona, y que sería, en una palabra, el Dios de las religiones?

Análogamente, el segundo dogma fundamental de las religiones, es decir, la comunión viva de Dios con el hombre, nada tiene que no esté perfectamente conforme con las más legítimas aspiraciones de la razón.

Naturalmente concebimos al ser supremo en quien se concilian todos los seres, en primer lugar como

un dechado que la inteligencia trata de imitar en sus representaciones y en los objetos que compone; después, como una fuente de energía moral en la que la voluntad que lucha por el bien puede fortalecerse. Todas estas ideas son perfectamente inteligibles y razonables.

Creer en Dios, creer en la unión eterna de todas las perfecciones, creer en la realización posible de todas las armonías en el universo, no son, pues, actos opuestos a la razón; son ideas que "tienen un sentido", ideas confusas sin duda, pero tan reales como las de la ciencia, y que, mediante otra aplicación, tienen análogo poder.

*

* *

Las ideas religiosas, en efecto, tienen el privilegio de no ser tan sólo "miras abstractas del espíritu", sino que son ideas prácticas.

Con frecuencia se oye decir que la vida no tiene necesidad alguna de la religión, que el instinto, ilustrado por la ciencia, basta totalmente para dirigir nuestra conducta. Esta declaración tendría quizá fundamento si el hombre quisiese únicamente vivir; pero el hombre quiere algo más: ansía denodadamente "vivir mejor", y la razón nos dice que es precisamente en esa ansia donde reside la condición esencial de la vida humana.

¿Qué es, pues, ese "mejor" y cómo alcanzarlo?

La moral nos responde que ese bien a que aspi-

ramos es el deber; la acción nos enseña que el medio de realizarlo es nuestra libertad. Pero esas respuestas son oscuras, ya que nuestra voluntad necesita un objeto preciso para determinarse; y nuestra acción, para ponerse en movimiento, necesita una fuerza superior a la cual pueda atenerse y de la cual pueda recibir energía. Si bien la moral nos suministra los principios de la vida superior, no determina ni los actos que la realizan ni las vías más seguras para enderezar nuestro esfuerzo; no nos da siquiera la razón de ese imperativo del deber que en determinados momentos sentimos crecer en nosotros.

¿Quién nos dará esas informaciones necesarias y esa ayuda eficaz? Lo único que hace la ciencia es comprobar; ni ordena ni aconseja ni apoya. El psicólogo comprueba la presencia en nosotros del sentimiento del deber, pero no lo explica ni dice de dónde viene ni cuánto vale. Descubre también nuestro sentimiento de libertad, pero no sabe decir si se trata de un poder eficaz o de una simple ilusión, ni si ese poder corresponde a su objeto o si es insuficiente.

¿Nos quedaremos en la incertidumbre o sacrificaremos nuestra vida superior, ahogando en nosotros lo que excede al instinto, es decir, al deseo del momento? Eso sería contradecir la ciencia misma, pues el hombre que reflexiona sobre la ciencia, se ve inducido a atribuir una realidad a su propia vida.

Así es cómo la religión, considerada desde el punto de vista práctico, no sólo no se opone ni a la ciencia ni a la moral, sino que parece ser una exigencia de ambas. Al mostrar en el deber la expresión individual de la perfección suprema que se revela por la acción religiosa, la religión funda y justifica, ilumina y torna sensible el objeto hacia el que tiende irresistiblemente la vida. Representándonos dicho ideal como un Dios vivo y perfecto, nos enseña que el sentimiento de la obligación no es ilusorio. Por último, representándonos ese ser supremo como objeto de amor, ofrece a nuestra voluntad el apoyo de un infinito atractivo y de una perfección condescendiente con nuestras flaquezas.

Hasta en la práctica diaria de la vida, la religión puede sugerirnos medios inmediatos de acción moral, que, aunque tal vez no estén todos de acuerdo con las conclusiones de la ciencia, pueden ser corregidos en caso necesario. Por ello, en ciertas religiones, o al menos en ciertas interpretaciones de las religiones corrientes, encuéntranse métodos de vida moral totalmente explícitos. Entre los griegos, la religión trazaba la ley suprema y también el arte de armonizar, dentro y fuera de nosotros, la naturaleza y el espíritu; y todo ello con el fin de alcanzar la serenidad que resulta del perfecto acuerdo entre la perfección corporal y la intelectual.

En el cristianismo, y particularmente entre los

ascetas, la moral ordena suprimir en lo posible todo lo que no es perfección absoluta, todo lo que en nosotros no es divino, mortificando nuestra carne y destruyendo nuestra perecedera individualidad para establecer sobre sus ruinas el reino de Dios.

Finalmente, otros métodos morales, aun manteniendo esa sed de perfección infinita, enseñan cómo conciliar la vida individual y la vida del espíritu universal en una exaltación siempre creciente del individuo por el desarrollo de su personalidad.

No en todos los casos esos datos son simples divagaciones de espíritus enfermos, ni desvaríos sin fundamento; son ideas que ofrecen algo más que mero interés de curiosidad, más que simple interés psicológico. Son de la mayor importancia para la conducta de la vida individual.

Las enseñanzas de la religión no son menos útiles para la organización de la vida social.

El místico, en sus experiencias, siente que sus resistencias individuales se pierden en la vida del espíritu universal. Ello implica el descubrimiento de que el hombre es sencillamente hermano del hombre; que nuestras oposiciones, distinciones y luchas no tienen razón de ser, si se va al fondo de las cosas, y que el hombre está hecho para amar a sus semejantes.

El amor del hombre por el hombre no es, en efecto, sino una forma del amor de Dios mismo.

Jesucristo —la más grande experiencia religiosa— lo ha dicho en estas palabras: "Amad a Dios Padre; tal es mi primer mandamiento. Y mi segundo es parecido: "Amaos los unos a los otros". San Juan, en su primera Epístola, repite la misma verdad: "Nadie ha visto nunca a Dios. Si nos amamos unos a otros, Dios mora en nosotros y su amor se realiza enteramente en nosotros".

¿No es ésa, acaso, la más clara afirmación del valor y de la necesidad del vínculo social? Comprobar que el hombre tiende a fundirse en un solo amor con sus semejantes, ¿no es condenar todo egoísmo como un absurdo lógico y un error moral?

Se ha querido, empero, invertir los términos; se ha pretendido que el sentimiento religioso, en lugar de ser la condición de la sociedad, sólo era, al contrario, su consecuencia. El verdadero vínculo social surgiría, entonces, de las instituciones, de las leyes, de las costumbres o de los hábitos, y se impondría a los individuos como una coacción cuyo efecto sentirían, sin conocer su causa. No pudiendo escapar a esta compulsión colectiva, el hombre divinizaría el principio de la misma para explicar su propia sujeción, así como los tiranos se invisten de autoridad divina para encubrir su despotismo.

Es innegable que así ha sucedido en las sociedades que la historia nos muestra; pero eso no significa que esas sean todas las sociedades posibles y, mucho menos, que sean la sociedad ideal. En vez de ser un producto de las sociedades de hecho, el

espíritu religioso es, por el contrario, su juez; y la mayoría de las revoluciones políticas han sido hechas en nombre de un principio religioso. ¿Qué significa eso sino que la conciencia del creyente posee en sí misma otro tipo de sociedad que aquella cuya coacción padece? Esa sociedad ideal se le aparece a menudo como la contradicción misma de la sociedad dada, en la que se ve forzado a vivir.

La sociedad, cuya forma ideal percibe el místico en su experiencia religiosa, es una sociedad hecha íntegramente de justicia y de armonía, en la que la verdad, la bondad y la dicha son realizadas por el amor de Dios y de los hombres.

¿Se dirá ahora que esa revelación es puramente quimérica? ¿Es que no coinciden en la misma concepción de la sociedad ideal las más altas conciencias morales y espirituales de una nación? ¿Qué han querido, en efecto, todos los grandes hombres, sabios, artistas y moralistas de todos los tiempos y de todos los países civilizados? ¿No han querido, acaso, dotar al individuo, sacrificado por la naturaleza, con el máximo desarrollo y valor, y formar al mismo tiempo, con la unión de todos los individuos, un todo más armonioso y más hermoso que las asociaciones imperfectas creadas por la violencia, el instinto o las costumbres? Ello no es sino realizar la sociedad ideal cuyo plan y más luminoso principio nos da la religión.

Bien mirado, todo progreso en una sociedad cualquiera tiene por origen un concepto ideal que nos

suministra la fe, jamás la naturaleza. Si a veces las religiones positivas se oponen al progreso, es porque puede ocurrir que una religión positiva haya cesado de ser religiosa, conservando aún el nombre, como esos mausoleos elevados a la memoria de un rey que ya no es más que polvo. La religión, en tal caso, es mera tradición, o supervivencia de instituciones incompatibles con la vida del presente. Ésa es la distinción que hay que hacer cuando se habla del valor de la actividad religiosa: las iglesias pueden matar a las religiones.

En sus revelaciones más íntimas, la religión concuerda, pues, con los datos menos discutibles de la razón, entendida ésta en su sentido más amplio y verdadero; alcanza conocimientos más reales y profundos que la ciencia; descubre, bajo los fenómenos y las leyes de coexistencia o de sucesión, las verdaderas relaciones de las cosas y la esencia misma del ser.

Puesto que la conciencia que habla en nosotros "es en definitiva el único sentimiento del ser de que disponemos", la conciencia religiosa es la expresión más alta de la conciencia humana, y la acción religiosa, a su vez, la experiencia más completa y poderosa por la que el ser se percibe en su más profunda realidad.

Sólo la religión nos da la solución de todas las discordancias de la naturaleza, pues sólo ella nos revela que, en definitiva, los verdaderos principios de explicación del universo son de orden estético y

moral. Si alguna vez pudiera el mundo adaptarse a las máximas religiosas, "el triunfo completo del bien y de lo bello haría desaparecer las leyes de la naturaleza propiamente dichas, reemplazándolas por el libre vuelo de las voluntades hacia la perfección y por la libre jerarquía de las almas".

CONCLUSIÓN

Fuentes de la filosofía de la contingencia.—El ser, el objeto y lo inteligible.—La ciencia, facultad de lo inteligible.—La teoría del conocimiento, tal como la entiende Boutroux, representa un círculo vicioso.

¿En qué consiste la parte de originalidad de esta filosofía? Boutroux, historiador de la filosofía a la vez que filósofo, no es de esos autores que se dan en sus obras totalmente y desde el primer momento. Es un erudito que procede primero por crítica y por negación, tomando los materiales, para sus construcciones, de los diversos sistemas que estudia. En ello sigue Boutroux el procedimiento clásico: "Fabrica su miel con toda clase de cosas". Concilia en su doctrina nociones numerosas, a veces opuestas.

Mucho, indudablemente, debe Boutroux a la filosofía alemana; y no sólo a Leibnitz, de quien toma su teoría de la jerarquía de los mundos y su optimismo, sino también a Kant, a Schelling, a Hegel y aun a Schopenhauer. Como la mayoría de los profesores oficiales de Francia, desde hace medio siglo, ha estado bajo la influencia poderosa de la filosofía de allende el Rin.

Al igual que Kant, Boutroux intenta conciliar la ciencia y la creencia, y ello merced a la crítica del conocimiento. Adopta igualmente el principio por el cual Schelling combatía el panlogismo de Hegel, y declara también que la fórmula "todo es lógico, todo es racional" representa una pura hipótesis; pero admite, como Hegel, por lo demás, que la razón no se descubre por el análisis sino por la vida y quizá por la historia. En fin, siente innegable simpatía por la doctrina de Schopenhauer sobre la fuerza mística de la voluntad.

La doctrina de la contingencia, por otra parte, tiene ciertas relaciones de detalle con el empirismo inglés y el positivismo francés. Como Stuart Mill, Boutroux rechaza el valor metafísico del principio de causalidad y el apriorismo de las nociones matemáticas. Augusto Comte, a quien se ha acusado injustamente de reducirlo todo al "matematicismo" puro, distinguía, por el contrario, cierta jerarquía de las ciencias y, por consiguiente, de sus objetos, como Boutroux distingue una jerarquía de los mundos; a tal punto que Littré, discípulo suyo, escribía esta frase que parece tomada de la filosofía de la contingencia: "La ciencia no comprueba una ley general de los seres, sino varios hechos irreductibles, varios principios, varias leyes".

Por último, los contemporáneos o los predecesores de Boutroux han tenido sobre él una influencia de la que se encuentran rastros a cada instante en su pensamiento. Está en primer término Cousin, con

su eclecticismo; después, Maine de Biran, con su filosofía del dinamismo psicológico; pero son, sobre todo, Renouvier y Ravaisson los pensadores cuyas enseñanzas ha seguido Boutroux de cerca.

Todo ello explica la impresión de riqueza, de plenitud, que presenta la filosofía de Boutroux; y también el sentimiento de cierta falta de originalidad que se experimenta al leer sus obras.

Sería pueril querer formular en unas cuantas líneas una crítica eficaz de la filosofía de la contingencia; lo más que puede hacerse es consignar algunas observaciones de detalle sobre su valor y sobre su alcance.

Boutroux declara que, para constituir su filosofía, ha partido de la ciencia como de un hecho que se impone. La ciencia no puede ser negada ni necesita ser demostrada, puesto que existe y es una realidad.

Pero también ha comprobado que lo que constituye una realidad aun más imperiosa es el mundo dado, con toda su complejidad, la vida con sus formas cambiantes y su desenvolvimiento; que esa realidad, en fin, es el pensamiento con sus manifestaciones individuales y colectivas.

Si la ciencia nos suministra algunos datos preciosos sobre todo el universo, no nos da razón de ellos a título definitivo, y hasta parece radicalmente incapaz de poder hacerlo alguna vez. Para remediar su insuficiencia, sus partidarios mutilan la realidad o acuerdan a la ciencia poderes usurpados que hay que denunciar en nombre de la verdad.

En realidad, la ciencia no llega hasta el *ser* en su esencia íntima; no descubre sino ciertas *relaciones* entre los fenómenos, las que declara invariables y aun necesarias, pero que jamás son las relaciones profundas que están en el fondo de las cosas y constituyen la armonía del universo.

Boutroux cree que existen seres distintos de las relaciones y relaciones profundas distintas de las dadas por la ciencia; cree asimismo que la moral, el arte y, sobre todo la religión, nos dan el conocimiento de esos objetos inaccesibles a la ciencia.

Si se pregunta a Boutroux por qué la moral, el arte y la religión merecen, desde el punto de vista del conocimiento, más crédito que la ciencia, da al respecto muchas razones; pero a nadie convencen. Todo el mundo reconoce, sin duda, que la moral, el arte y la religión son hechos como la ciencia y que se imponen como hechos; pero nadie puede admitir que esas disciplinas espirituales sean medios de conocimiento superiores o simplemente iguales a los que emplea la ciencia.

Llamemos conocimientos, si nos place, a las manifestaciones psíquicas por las que esas clases de actividad se revelan a las conciencias que las experimentan; es un asunto convencional; pero nadie en realidad confunde una verdad religiosa y una verdad científica; todo el mundo está de acuerdo, al contrario, en reconocer que se trata de dos estados psíquicos completamente diferentes. El propio Boutroux admite que el místico es el primero

en no conceder valor general ni objetivo a sus "representaciones", mientras que el sabio afirma el valor absoluto de sus descubrimientos cuando han sido científicamente demostrados. De modo que sólo algunos espíritus, por simpatía o afinidad, creen en las revelaciones de los descubrimientos místicos. Todo el mundo, en cambio, admite los descubrimientos científicos, cuando entiende el sentido y alcance de ellos. Más aun: cuando se aceptan las revelaciones de un misticismo, es siempre a título aproximativo y por causas que nada tienen de certeza científica.

Por lo demás, el campo de la ciencia está siempre abierto; su obra no está completa. Si es temerario augurarle un triunfo definitivo, ¿no es también injusto proclamar de antemano, más o menos abiertamente, su segura bancarrota?

¿No presenta esto un círculo vicioso? ¿Qué es, en el fondo, la ciencia? El propio Boutroux lo reconoce: es una representación inteligible del universo. ¿Y qué pide Boutroux a la moral, al arte y a la religión, sino idéntico servicio? Si, en efecto, la moral, el arte y la religión siguen siendo representaciones ininteligibles, serán para nosotros, desde el punto de vista del conocimiento, como si nada fuesen. Mas, ¿por qué lo que es inteligible no habría de ser *todo lo que puede* ser, y hasta *todo lo que debe* ser, tarde o temprano, objeto de la ciencia?

A cada instante reconoce Boutroux que las ex-

periencias morales, religiosas o artísticas sólo valen por sus elementos intelectuales. Lo que equivale a decir que todas esas experiencias son, en el fondo, como las experiencias físicas, las cuales encierran elementos cuyas relaciones discernimos, por lo que son denominadas intelectuales, así como también otros elementos cuyas relaciones ignoramos, por lo que son declaradas de otra especie. Y así como antiguamente se atribuían esos elementos ciegos a alguna "virtud" o simplemente a la "naturaleza", en esos casos tan misteriosos para nuestra ciencia naciente, atribuímos los fenómenos inexplicados de nuestras experiencias biológicas y morales a fuerzas ocultas: la vida, el alma, el ser, Dios.

¿Habrá pretendido Boutroux desempeñar en el siglo XX los papeles que desempeñaron los teólogos inquisidores al final de la edad media? En la época de Galileo parecía tan temerario creer en la explicación científica de ciertos fenómenos terrestres, como actualmente vaticinar la explicación científica de los fenómenos biológicos y psicológicos; y, sin embargo, era Galileo quien estaba en lo cierto.

Ello no prueba que Boutroux esté necesariamente en el error, pero mucho menos es un motivo para creer que tiene razón.

Todo lo que legítimamente puede concluirse del estado actual de la ciencia y de su imperfección relativa, es que la ciencia *todavía* no ha llegado a determinar las relaciones inteligibles que existen

entre ciertos fenómenos. Y, ante esa imposibilidad, que quizá sólo es provisional, nuestra impaciencia por hallar una explicación nos hace suponer que la ciencia no alcanzará *nunca* sus fines; nos ingeniamos entonces para pedir a otras formas de actividad espiritual las explicaciones que necesitamos y que en realidad no son tales.

¿Es, acaso, verdadero que la ciencia nos dé tan escasa información sobre los principios de lo real, sobre la naturaleza del ser?

Corresponde en primer término averiguar qué es lo real.

Decir que lo real es "lo que existe" es tautología pura y nada resuelve, pues nunca sabríamos qué es lo que existe, ni siquiera lo que significa el término "existir". Podemos *comprobar* lo real, no significando ello que lo *conozcamos* ni lo *expliquemos*.

Mas, si por "lo real" entendemos "el objeto", podremos quizá ponernos de acuerdo, ya que lograremos determinar ciertos caracteres de la objetividad que nos permitirán reconocerla y tornar inteligible su concepto.

Por "objetivo" se entiende ordinariamente "lo que se opone a nosotros". Es una definición puramente negativa y que deriva todo su aparente valor del hecho de que nosotros relacionamos siempre el sentido de la palabra "objetivo" con nuestra idea ilusoria de lo real. Objetivo, en efecto, significa simplemente, en este caso, las relaciones que se oponen a nuestra realidad.

Será tal vez más claro y más exacto decir: lo objetivo es "lo que se impone a nosotros". En otros términos: lo que es objetivo no es sólo lo que se opone a nuestra conciencia, sino aquello que, siendo común a todos los espíritus, se impone igualmente a nuestra inteligencia a causa de su generalidad.

Lo objetivo, así entendido, ¿representa todo lo real en el sentido metafísico de la palabra? Nada sabemos al respecto. Es, en todo caso, toda la realidad cognoscible, lo que equivale a decir que es todo lo real *efectivo* para nosotros, ya que lo real incognoscible es como si no fuese nada.

Veamos ahora cuáles son los caracteres de lo objetivo así entendido, o, dicho de otro modo, cuándo una representación es común a todos los espíritus y se vuelve, por ello, inteligible y objetiva.

La primera condición es que sea una *relación*. Los elementos son ininteligibles cuando no están ligados. Las sensaciones simples, las emociones aisladas, permanecerán siempre intransmisibles e impenetrables, es decir, ininteligibles y prácticamente irreales. Las cosas dadas son siempre dadas como relaciones. Los *objetos* exteriores se llaman así por ser relaciones entre nuestras diversas sensaciones de la vista, del tacto, etc.

Si, en consecuencia, se entiende por principio de lo real —como parece ocurrir a veces en la filosofía de Boutroux— determinados *seres*, aparentemente *simples*, es decir, elementos que pueden gozar de

valor real independientemente de las relaciones que los ligan, es exacto afirmar que la ciencia no los alcanza. Hasta puede decirse que tales principios son radicalmente incognoscibles, y aun cuando alguna actividad distinta de la inteligencia pudiera dárnoslos, no captaríamos su significado.

La idea de elemento simple, de principio, no nos es dada, y ni siquiera es una representación inteligible, si se la considera fuera de la idea de relación. Se deriva, en efecto, de la idea de relación, que es la única dada como objeto; y es tan sólo un modo de representarnos lo que permanece idéntico en la relación, aquello por lo cual ésta se mantiene; pero, lejos de dominar y explicar la relación, la idea de elemento simple es extraída de ella.

La segunda condición para que una representación sea inteligible y considerada como objeto, es que sea una relación *duradera.*

Es preciso que el vínculo que une nuestras representaciones sea sólido. Nuestros sueños no tienen objetividad por sí mismos, aunque estén compuestos de relaciones de imágenes, porque esas relaciones no son estables. Análogamente, a nuestros estados afectivos se los denomina subjetivos porque su ley fundamental es la inestabilidad; de ahí que, en sí mismos, no sean objeto de ciencia, sino sólo de análisis y de descripción. Sólo algunos de nuestros sentimientos contienen relaciones relativamente estables, como ocurre con los sentimientos estéticos, morales o religiosos; lo cual hace que sean en cierta

medida objetivos e inteligibles. Cuando queremos estudiar científicamente esos hechos íntimos, les atribuímos objetividad: los consideramos como objetos de conciencia y los tornamos cognoscibles traduciéndolos mediante símbolos exteriores o reduciéndolos a objetos fisiológicos o sociológicos.

La ciencia, tal como generalmente se la entiende, no comprueba tan sólo —como lo hace la experiencia sensible— relaciones duraderas entre nuestras sensaciones. Nos revela asimismo, entre los fenómenos, vínculos de igual naturaleza, pero que no caían bajo nuestros sentidos, sea porque dichos fenómenos eran demasiado sutiles, sea porque se requería un método menos sencillo para descubrirlos. Pero en ambos casos lo que es dado, lo real, es siempre la relación. Y así como el elemento no es el objeto, tampoco el hecho aislado, el fenómeno, es la realidad.

De modo, pues, que la única realidad objetiva está constituída por las relaciones y no por los seres; y no es una objeción al valor de la ciencia el decir que ésta no alcanza al ser.

Lo único que puede preguntarse es si la ciencia alcanza *todas* las relaciones.

Según Boutroux, sólo alcanza las relaciones de cantidad, e ignora las de calidad, que son precisamente las más importantes.

Sin entrar a averiguar si pueden existir relaciones de calidad distintas de las de cantidad, hay que

distinguir entre los símbolos de la ciencia y su naturaleza esencial.

Boutroux afirma que toda ciencia tiende a reducirse a las matemáticas y a no conocer más que las relaciones de número y medida. Sería más justo decir que la ciencia se esfuerza cada vez más por tomar de las matemáticas sus símbolos y sus expresiones, porque así se traduce mejor lo que hay de estable en todas las relaciones. Pero si el biólogo, por ejemplo, da la fórmula matemática de una función vital, sabe muy bien que esa expresión sensible y práctica de la ley descubierta no traduce toda su riqueza ni toda su variedad. El conocimiento del objetivo estudiado reside en la explicación que acompaña e ilustra a la ley; explicación que está destinada a poner en claro las relaciones descubiertas, no todas las cuales son susceptibles de ser expresadas por símbolos matemáticos.

La ciencia se extiende tan lejos como el objeto y, por consiguiente, abarca todas las relaciones; su función propia consiste en revelar las relaciones, es decir, lo que es inteligible en los fenómenos. Carece, pues, de sentido preguntar si la ciencia alcanza a todas las relaciones. Lo que puede decirse es que *procura* descubrir todas las relaciones y que, una vez descubiertas, tiende a extraer de las mismas lo que tienen de más estable o que ella juzga más estable. Para mejor transmitir esto último, la ciencia le da la forma más rigurosa, o sea, la forma matemática y aun la lógica.

Al pretender algunos sabios que la ciencia reduzca todas las relaciones a relaciones matemáticas, Boutroux ha mostrado que no tenían razón en sostener semejante doctrina; mas si la ciencia consiste esencialmente en descubrir las relaciones inteligibles —por estables— que hay entre las cosas, no se ve por qué Boutroux declara que la ciencia es impotente para llenar su cometido; y aun menos se percibe cómo otros modos de actividad cuyo fin no es descubrir lo inteligible, podrían suplantarla en esa función.

El arte, la moral y la religión son modos de nuestra actividad espiritual que pueden ser juzgados desde diferentes puntos de vista; y no modos de conocimiento en el sentido real de la palabra. Hasta se presentan a la ciencia como hechos, como objetos cuya inteligibilidad se querría descubrir. ¿Significa eso que la ciencia dará algún día una explicación racional de los mismos? Nada se opone a que así sea, si se consideran esas diversas manifestaciones de la vida humana como realidades naturales y no como quimeras subjetivas, y si, por otra parte, se mantiene toda la flexibilidad y riqueza de la ciencia.

*

* *

Siempre es temerario juzgar una teoría filosófica por sus consecuencias; sin embargo, una teoría que tiene por fin esencial justificar la vida y tomarla por guía, debe revelarse a cada momento en las

manifestaciones individuales y sociales por las que se afirman las tendencias del porvenir.

Boutroux ha querido salvar las nociones de individualidad, de finalidad y de libertad, consideradas por él como fundamentos de la vida moral y religiosa, y que son nociones aparentemente condenadas por la ciencia.

Ha tenido el indudable mérito de hacer que cierta ciencia sea menos autoritaria y exclusiva, con lo que ha servido a la verdadera ciencia y mostrado todo lo que había de injusto, provisionalmente al menos, en el brutal desdén de ciertos sabios hacia las actividades morales y religiosas del pensamiento. Ha devuelto así a la filosofía el ser humano íntegro, no sólo con sus conocimientos científicos, sino también con sus creencias, sus entusiasmos y hasta sus ilusiones.

Pero, ¿era necesario para ello anular de un modo definitivo el valor de la ciencia, atentando contra nuestra confianza en la certeza científica y declarando su radical impotencia frente a ciertos problemas aún no resueltos?

Establecer, al margen de la ciencia o quizá por encima de ella, ciertos modos de conocimiento, ¿no representa acaso abrir la puerta al escepticismo y atribuir a estados de conciencia, muy interesantes para el psicólogo —pero sólo para él—, una importancia que ni siquiera sus autores les reconocen?

¿Será quizá por eso por lo que la filosofía de la contingencia, a pesar de sus aspectos seductores

y de su apariencia de crítica rigurosa, no ha creado movimientos profundos en el mundo del pensamiento? No hay duda de que Boutroux ha devuelto un lugar de honor a ciertas especulaciones místicas y religiosas; ha contribuído a vulgarizar cierta literatura teológica y filosófica, que logró seducir a espíritus más ávidos de sensación y de paradojas que de verdades sólidas. Pero no ha disminuído en nada las esperanzas que los hombres de reflexión desinteresada han cifrado en el desarrollo de la ciencia desde el advenimiento de ésta.

Además, la ciencia, cada día más amplia, y el espíritu científico, cada vez más perspicaz, no han cesado de invadir durante las últimas décadas todos los dominios de la existencia; y hay que confesar que con resultados apreciables.

La ciencia —cosa desconcertante para quienes niegan su eficacia— se ha impuesto hasta a los artistas y espíritus creyentes que, según se estimaba, eran poseedores de una verdad mejor. Las metafísicas del derecho se fundan cada vez más en la ciencia de las costumbres y en las ciencias morales; los artistas desconfían cada vez más de la inspiración individual y van a buscar en los deseos de sus conciudadanos el sentido y la razón de sus obras. Las religiones mismas, aun las más sólidas, rechazan cada vez más la autoridad de las experiencias místicas, y si, por un lado, la fe se vuelve más libre en las conciencias individuales, por otro, atribúyese cada vez menos valor objetivo a las

revelaciones particulares. En un proceso del Santo Oficio, un cardenal declaró que de *noventa y nueve* "videntes" sometidas a examen, había siempre, al menos, *cien* falsas. Boutroux, filósofo, compartiría sin duda alguna la opinión del cardenal...

El conocimiento que no tiende a una verificación científica es como si no fuera nada.

De ahí que la vida del pensamiento tome cada vez más, dos rumbos netamente determinados: Por un lado el pensamiento libre, es decir, el que sólo se deja guiar por la experiencia científica y cree únicamente en las verdades que ésta revela. Por otro, el viejo mundo de los creyentes, reorganizándose sin cesar tras las nociones de autoridad, de inspiración, de moral y de religión; expulsados de ellas poco a poco; y que, con notable tenacidad, reconstruyen, con los materiales de sus murallas destruídas, otros reductos donde vuelven a creerse seguros.

¿Quién prevalecerá? Ello carece de importancia. Todo lo que puede decirse es que la ciencia no ha agotado su esfuerzo ni, por tanto, sus conquistas. Y si ella hubiese algún día de empalidecer en el cielo del pensamiento, justo sería comprobar que, entre las incertidumbres de los comienzos de la vida humana y las dudas que quizá surgirán en el mediodía de la existencia —es decir: al alcanzar su apogeo nuestro mundo espiritual—, sólo la inteligencia habrá iluminado realmente las almas y brillado con el más puro resplandor.

EXTRACTOS DE LAS OBRAS DE BOUTROUX

CIENCIA Y RELIGIÓN

CONCLUSIÓN

Confrontación inevitable.—El conflicto existe precisamente entre el espíritu científico y el espíritu religioso.

La consideración histórica de las relaciones entre la religión y la ciencia es de las que provocan mayor asombro. En resumen, a pesar de los compromisos cien veces renovados, a pesar de los esfuerzos obstinados de los más eminentes ingenios para resolver racionalmente el problema, parece que la religión y la ciencia siempre han estado en guerra, sin cesar de luchar no ya por un predominio, sino por aniquilarse mutuamente.

Sin embargo, aún están ambas en pie. En vano ha pretendido la teología doblegar a la ciencia: ésta ha sacudido tal yugo. Parecería que desde entonces los papeles se hubieran invertido, y la ciencia ha anunciado muchas veces el fin de las religiones; pero las religiones subsisten, y la violencia misma de la lucha atestigua su vitalidad.

Si se consideran las doctrinas que resumen y definen las ideas actuales sobre la religión con relación a la ciencia, se las ve dividirse en dos grupos: uno

con la tendencia que pudiera llamarse naturalista; el otro, con la espiritualista.

Podrían colocarse en el primero como especímenes: el positivismo de Augusto Comte o la religión de la Humanidad; el evolucionismo de Herbert Spencer, con su teoría de lo incognoscible; el monismo de Häckel, que conduce a la religión de la ciencia; el psicologismo y el sociologismo, que reducen los fenómenos religiosos a manifestaciones naturales de la actividad psíquica o social.

Se podría hacer entrar en el segundo: el dualismo radical de Ritschel, que lleva a la distinción entre fe y creencias; la doctrina de los límites de la ciencia; la filosofía de la acción, que reúne en un principio común la ciencia y la religión; la doctrina de la experiencia religiosa, tal como la expone William James.

Un examen completo agregaría a esta lista de doctrinas otras muchas. Bastan estos ejemplos para mostrar con qué ardor, perseverancia y recursos se prosigue la secular lucha por uno y otro bando.

Predecir el resultado de esta lucha sólo en nombre de la lógica sería empresa temeraria, pues los campeones de una y otra causa se sobrepujan desde hace tiempo en dialéctica, sin conseguir convencerse. No se trata aquí de dos conceptos, sino de dos seres que tienden, según la definición spinozana, cada uno a perseverar en su ser. Entre dos seres vivos, la victoria no será de quien mejor sepa alinear silogismos, sino de quien tenga vitalidad más

fuerte. Por otra parte, la disputa transcurre aquí entre el conocimiento, en su forma más exacta, y algo que se da como aproximadamente homogéneo a este conocimiento. Hay necesariamente entre esos dos términos una especie de inconmensurabilidad lógica.

Zanjar la cuestión determinando *a priori* la curva empírica de evolución que se desprende o parece desprenderse de la historia, sería también un método demasiado simple. No basta que una cosa sea vieja para que esté próximo su fin, pues no ocurre con la vida de las ideas, de los sentimientos o de las cosas morales lo que con la vida de los individuos. Antes bien, estas cosas, después de muertas, pueden renacer, sobre todo si hubo tiempo de olvidarlas. Así surgen las revoluciones, que son tanto más audaces cuanto más viejos son los principios que resucitan. Cuando Rousseau quiso renovar el mundo, acudió a la naturaleza como a la más antigua de todas las costumbres. Además, si la historia nos ofrece evoluciones que parecen hacerse en un sentido determinado, nos presenta también movimientos rítmicos en los cuales incluso el desarrollo de un período es el encaminamiento hacia un período contrario. La marcha de las cosas humanas es demasiado complicada para que podamos remontarnos, de una evolución dada, a las causas mecánicas elementales que la determinan, y cuyo conocimiento es lo único que permitiría una predicción verdaderamente científica.

Si pudiéramos asimilar la religión y la ciencia a cosas vivas, ¿cómo mediríamos su vitalidad, las reservas de energía, las posibilidades de despertar que quizá encierren? ¿Acaso no vemos a algunos naturalistas explicar hoy las mutuaciones bruscas que presentan a veces las especies naturales por caracteres hasta entonces latentes, que se han destacado bruscamente gracias a una circunstancia favorable?

Más que aventurar sobre el porvenir de las religiones predicciones más fáciles de emitir que de verificar, interesa considerar el estado actual de cada una, y determinar, de acuerdo con este estudio, la manera de concebir sus relaciones, la que, según la fórmula de Aristóteles, parezca posible y conveniente a la vez.

Ahora bien, parecería que las dos potencias que se enfrentan actualmente fueran menos la religión y la ciencia como doctrinas, que el espíritu religioso y el espíritu científico. Poco le importaría al sabio, en definitiva, que lo que la religión afirmara en sus dogmas no estuviera de acuerdo con los resultados de la ciencia. La religión presentaría esas proposiciones como dogmas, como objetos de fe; unirían la inteligencia y la conciencia; expresarían, en una palabra, una relación del hombre con un orden de cosas inaccesible a nuestro conocimiento natural: esto bastaría para que el sabio rechazara, no las proposiciones mismas, quizá, sino la forma de adhesión que les daría el creyente. Y éste, a su

vez, si viera todas sus creencias, todos sus sentimientos, todas sus prácticas explicadas e incluso justificadas por la ciencia, estaría más lejos que nunca de reconciliarse con ella, ya que, explicados así, esos fenómenos perderían todo carácter religioso.

Es, pues, hoy empresa de poco alcance el intentar buscar alguna armonía entre los dogmas de la religión y las conclusiones de la ciencia. Muchos representantes de ésta se desentienden de la religión en principio y *a priori*, por la manera de pensar, de sentir, de afirmar y de querer que implica. El hombre religioso —afirman— hace de sus facultades un uso que no responde ya al progreso de la cultura humana. El espíritu científico no sólo es distinto del espíritu religioso, sino que es, precisamente, su negación; ha nacido de la reacción de la razón contra tal espíritu; su triunfo y la desaparición del espíritu religioso son una sola y misma cosa.

Lo que resulta enfrentado no es, en realidad, tanto la ciencia y la religión como el espíritu científico y el espíritu religioso.

Importa advertir además que el cómodo sistema del compartimiento estanco, muy de moda en el siglo pasado, no se admite en las condiciones actuales. Si la lucha no es ya entre dos doctrinas, sino entre dos espíritus, resulta imposible para un hombre que quiere ser persona, es decir, conciencia una y razonable, admitir por igual, sin confrontarlos, los dos principios que se disputan las inteligencias.

Y lo que es inconcebible en el individuo, lo es, con mayor razón, en la sociedad, por ser también ella una especie de conciencia cuyo juicio depende menos de circunstancias accidentales que el juicio del individuo. Más que nunca, la cuestión de las relaciones entre la religión y la ciencia es capital e inevitable.

I

RELACIONES ENTRE EL ESPÍRITU CIENTÍFICO Y EL ESPÍRITU RELIGIOSO

Antiguamente parecería indiferente considerar en primer lugar la religión o la ciencia. No ocurre lo mismo hoy. La ciencia, según una expresión corriente, se ha emancipado. Antes sólo poseía la certeza que le conferían ciertos principios metafísicos, por medio de los cuales se aplicaba a coordinar los fenómenos de la naturaleza; ahora ha encontrado en la experiencia un principio propio e inmanente, de donde extrae, sin más auxiliar que la actividad intelectual común, tanto los hechos, que son los materiales de su obra, como las leyes que le sirven para coordinar los hechos. De aquí que, prácticamente, en su génesis y en su desarrollo, la ciencia se baste a sí misma, y que el primer rasgo del espíritu científico sea no admitir más punto de partida para la investigación ni más fuente de conocimiento que la experiencia. Así

pues, para el sabio la ciencia es algo primordial y absoluto, siendo inútil pretender que se concilie con cualquier otra cosa. Ha hecho promesa de ajustarse sólo a los hechos y nada más que a ellos. Si se desea ser escuchado por ella, hay que aceptar el punto de vista en que se coloca.

Además, hoy es especialmente ella la que ataca. La ciencia ha conquistado definitivamente a la conciencia y su certeza se impone con evidencia irresistible. La forma actual del problema de las relaciones del espíritu religioso con el espíritu científico es la siguiente: el espíritu científico, que aparece en algunos de sus representantes como la negación del espíritu religioso, ¿le excluye realmente, o deja subsistir su posibilidad a pesar de ciertas apariencias?

¿Qué es, en el fondo, el espíritu científico y cuáles son las consecuencias de su desarrollo en la humanidad?

I. — EL ESPÍRITU CIENTÍFICO

Cómo se establecen los hechos, las leyes, las teorías. El evolucionismo.—El dogmatismo experimental.

Con Descartes y sobre todo con Kant, el espíritu científico parecía determinado definitivamente por las condiciones lógicas de la ciencia y por la naturaleza del espíritu humano. Descartes contemplaba todas las cosas desde un ángulo que le per-

mitía reducirlas directa o indirectamente a elementos matemáticos; Kant afirmaba *a priori* la existencia de cierto enlace necesario entre los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Armado de estos principios, el espíritu se lanzó con nuevo ardor al descubrimiento de las leyes de la naturaleza; y los éxitos que obtuvo pudieron hacerle creer que poseía para siempre la forma eterna y absoluta de la verdad. Pero esta opinión ha debido modificarse cuando se examinó más de cerca cómo se hace la ciencia, las condiciones de su desarrollo y de su certeza.

Parece bien establecido hoy que el espíritu científico, al igual que los principios de la ciencia, no está hecho y terminado, sino que se forma a medida que la ciencia se crea y progresa. Por una parte, la inteligencia elabora la ciencia, y esto sin extraerla de las cosas, como se extrae de un compuesto químico un elemento. Por otra, la obra reacciona sobre el obrero; y lo que llamamos categorías del entendimiento, no es sino el conjunto de hábitos contraídos por el espíritu al esforzarse en asimilarse los fenómenos; se amolda a la naturaleza de ellos y los adapta a sus fines. El acuerdo se realiza por un compromiso; y así, el espíritu científico ya no es un lecho de Procusto (*) al que hayan

(*) Procusto, según la mitología griega, era un gigante que daba suplicio a sus víctimas atándolas sobre su lecho y estirándolas hasta que le ocuparan todo, o cortándoles de las piernas lo que sobrara, si es que le excedían. Quedó como prototipo del ajuste forzoso e irracional. (Nota del traductor.)

de ajustarse los fenómenos; es la inteligencia viva y flexible que, como un órgano corporal, se desarrolla y determina por el ejercicio y el trabajo que de ella exige la obra que hay que realizar.

Dos ideas surgidas en la época del Renacimiento parecen haber contribuído especialmente a orientar el espíritu científico en el sentido en que marcha ahora: por una parte, el deseo de poseer, al fin, conocimientos ciertos, susceptibles de durar y de sumarse; por otra, la ambición de actuar sobre la naturaleza. La ciencia cree poder alcanzar ya este doble objeto, dándose como principio único e inviolable la experiencia.

El espíritu científico es, esencialmente, el sentido del hecho como fuente, regla, medida y comprobación de todo conocimiento. Ahora bien, lo que la ciencia llama hecho no es meramente cierta realidad dada: es una realidad comprobada o comprobable. El hombre de ciencia que se propone determinar un hecho, se coloca fuera de él y lo observa como podría hacerlo cualquier otro espíritu igualmente impulsado por el solo deseo de conocer. Para ello, se aplica a discernirle, fijarle, connotarle y expresarle por medio de símbolos conocidos, y, si es posible, a medirle. En cada una de estas operaciones tiene el espíritu una participación indispensable, que consiste en elaborar lo obtenido, haciéndolo, en lo posible, asequible a todos los espíritus. Y, si la adquisición primordial no era más que una impresión, un sentimiento individual, la

obra de arte que en su lugar pone el espíritu científico, es un objeto definido y existente para todos, una piedra utilizable para el edificio de la ciencia impersonal.

Se ha adaptado así a las cosas y se ha definido científicamente, tras innumerables tanteos, la antigua aspiración del espíritu filosófico al conocimiento del ser en sí o de la sustancia permanente de las cosas.

Sin embargo, reflexionando sobre la experiencia, el espíritu se pregunta si ésta sólo proporciona hechos, y si no sería posible, bajo la dirección exclusiva de esa misma experiencia, superar el hecho propiamente dicho y llegar a lo que se llama la ley. Antes, las leyes se concebían como dictadas por la inteligencia a la materia; ahora se intenta deducirlas de las cosas mismas. No es que se encuentren en ellas ya hechas y sólo haya que extraerlas, sino que así como se construye el hecho científico por la acción y reacción mutuas del espíritu y del conocimiento, quizá puedan ser elaborados así los hechos mismos para llegar a ser leyes.

Una circunstancia que, según parece, habría podido no producirse, ha justificado esa ambición. Si todos los fenómenos de la naturaleza actuaran y reaccionaran unos sobre otros de la misma manera, formarían un conjunto de complicación y movilidad tales, que impedirían hallar experimentalmente sus leyes. Pero ocurre que, entre las cosas que caen bajo nuestra experiencia, algunos conjuntos y cone-

xiones, aun siendo todavía muy complejos, tienen una estabilidad relativa y son sensiblemente independientes del resto del universo. Esta circunstancia ha posibilitado la inducción experimental, mediante la cual el espíritu, aislando dos fenómenos del conjunto de las cosas, determina cierta solidaridad entre ellos.

Se ha definido así científicamente, adaptándose a las cosas dadas, la noción, otrora metafísica, de causalidad.

Pero aun hay más: movido por una tercera fuerza, la de la unidad, el espíritu ha indagado si no podría formarse de esta idea misma un esquema aplicable a la ciencia experimental.

El conocimiento inmediato de las leyes físicas es fragmentario. Una ley es cierta conexión de fenómenos unidos entre sí, pero aislados de los demás. Por analogía y por asimilación, el espíritu va incluyendo unas leyes progresivamente en otras, diferenciándolas en particulares y generales. Así es cómo las reúne después de haberlas separado, pudiendo concebir como un ideal la reducción de todas las leyes a determinada ley única.

La unidad de los metafísicos ha llegado a ser así la sistematización científica de los fenómenos.

Con ayuda de símbolos y aun de artificios, el hombre simplifica la naturaleza; pero ¿acaso el hecho científico, punto de partida de todas estas invenciones, no es también un símbolo construído, un imaginario equivalente objetivo del hecho primitivo?

El espíritu científico reconoce las consecuencias que acarrea la audacia creciente de sus ambiciones. Su objeto es siempre el mismo; crear en la inteligencia humana una representación, todo lo fiel y utilizable que pueda, de las condiciones de aparición de los fenómenos. Pero, a medida que se aleja más de los fenómenos concretos y particulares para considerar o imaginar fenómenos generales cuyas lejanas consecuencias son las únicas verificables, comprende que sus explicaciones, acaso suficientes, no por ello son necesarias; y no atribuye a esas vastas concepciones sino el valor de hipótesis experimentales.

La experiencia, cada vez más extensa y profunda, no sólo se ha asimilado los conceptos filosóficos de sustancia, causalidad y unidad, sino que ha vuelto a tomar de los viejos pensadores un concepto que la metafísica y la ciencia dogmáticas habían pensado eliminar para siempre: el concepto de cambio radical, de evolución parcial y aun universal. Era uno de los grandes principios cuyo valor discutían los físicos griegos. Ahora bien, tanto en nuestros medios de conocer, connotar, representar y clasificar las cosas, como en su naturaleza misma, la ciencia no ve hoy nada de verdaderamente estable y definitivo. No sólo una ciencia puramente experimental es siempre, por definición, aproximativa, provisional y modificable, sino que, según los resultados de la ciencia misma, nada garantiza la estabilidad absoluta de las leyes, ni aun de las más

generales que el hombre ha podido descubrir. Es que la naturaleza evoluciona quizá hasta en su fondo.

En adelante, el espíritu científico, solidario de las cosas, estará él mismo sujeto a la evolución. Es, en este sentido, un espíritu de relatividad. Toda explicación es para él necesariamente relativa, tanto por el número de los fenómenos conocidos, como por su estado, quizá pasajero, en el que se encuentra actualmente él mismo. Por otra parte, esta relatividad no rebaja su valor ni dificulta esa adición continua de conocimientos que es el artículo primero de su método. Porque la evolución, aun la radical, no será concebida por ello como arbitraria ni como científicamente incognoscible. Si los principios más remotos de las cosas se transforman, tal transformación debe obedecer a leyes análogas a las inmediatamente observables: a las experimentales.

Un último rasgo, unido a los precedentes, caracteriza al espíritu científico actual: Ya no es, desde luego, dogmático en el sentido que una metafísica intelectualista atribuía a esa palabra, sino que es y tiende a mantenerse como cosa viva en la cual se han acumulado innumerables energías naturales. Se presenta a sí mismo como la regla suprema del juicio y del razonamiento. Y, aunque continúa rechazando todo dogmatismo metafísico, restablece en su provecho una especie de dogmatismo relativo, fundado en la experiencia. Cree en su poder ilimitado de expansión y en su valor indefinidamente

creciente. En consecuencia, sea cual fuere el problema de que se trate, se niega a decir, con Dubois-Reymond: *Ignorabimus.* Nadie tiene derecho a afirmar que lo que ignoramos hoy lo ignoraremos siempre. ¿No es acaso un resultado, hasta cierto punto decisivo, saber que lo que ignoramos, aun cuando hubiéramos de ignorarlo siempre, es en sí cognoscible, de acuerdo a los principios generales de nuestro conocimiento científico? La historia de la ciencia prueba que podemos afirmar una continuidad entre lo que conocemos y lo que ignoramos.

Por ello, la expresión "científicamente inexplicable" carece ya de sentido. Una fuerza misteriosa, un hecho milagroso, admitiendo que existan, no son sino fenómenos cuya explicación no logramos hallar mediante las leyes que conocemos, Si se comprueba esta imposibilidad, la ciencia queda en libertad para buscar otras leyes.

Aun cuando las leyes que enseña la ciencia no son afirmaciones absolutas, sino que son y seguirán siendo problemas que el experimentador plantea a la naturaleza y cuyo enunciado está dispuesto a modificar si la naturaleza se niega a adaptarse a ellas, eso no obsta para que el espíritu científico mantenga una confianza práctica absoluta en el postulado que implican todos estos problemas y que no es sino la legitimidad y la universalidad del principio científico mismo.

Siendo así, ¿dejará el espíritu científico un sitio al espíritu religioso en la conciencia humana?

II.—EL ESPÍRITU RELIGIOSO

¿Es compatible con el espíritu científico?—Distinción entre ciencia y razón.—La ciencia y el hombre: continuidad entre éste y aquélla.—Los postulados de la vida: su coincidencia con los principios de la religión.

Habría una manera muy sencilla de zanjar la cuestión: decretar que el espíritu científico representa, él solo, todo lo esencial de la razón humana, y que todas las ideas o tendencias por las cuales ésta ha podido manifestarse a través de las edades, tendrán en adelante su única expresión verificable y legítima en los principios de la ciencia. En consecuencia, todo lo que está fuera de la ciencia estará, por ello, fuera de la razón; y como la religión es necesariamente diferente de la ciencia, sería relegada *a priori* entre esos materiales brutos de la experiencia, cuya transformación en símbolos objetivos, capaces de verdad, es precisamente el objeto de la ciencia.

Para que el espíritu científico admita la legitimidad de un punto de vista sobre las cosas diferente del suyo, sería necesario que no se considerara él mismo como adecuado a la razón, que reconociera los derechos de una razón más general cuya forma más definida representa, pero cuyo contenido no

agota. Màs, ¿es evidente que la razón científica ha reemplazado pura y simplemente a esa razón sin epíteto que los hombres han reivindicado siempre como un privilegio de su especie?

La razón científica es la razón formada y determinada por el cultivo de las ciencias. La razón, tomada en toda su comprensión, es el punto de vista sobre las cosas que determina en el alma humana el conjunto de sus relaciones con ellas; es la manera de juzgar que se da el espíritu al contacto con las ciencias y la vida, recogiendo y fundiendo juntos todos los pensamientos luminosos y fecundos que brotan del ingenio humano.

En ese sentido, si lo encaramos no ya desde un punto de vista científico, sino desde el punto de vista más general de la razón humana, se pueden investigar las relaciones del espíritu científico y del religioso sin que el problema sea resuelto de antemano.

Si prácticamente la ciencia se basta a sí misma, si tiene en la experiencia una especie de principio absoluto y primordial, ¿se deduce de ello que ante los ojos de la razón, no ya sólo científica, sino humana, pueda ser considerada como un absoluto? Es muy inteligible que una cosa que, tomada en sí misma, parece ser un todo, no sea en realidad sino una parte de un todo más vasto. Todos los progresos se hacen desarrollando para sí una parte que, de hecho, no subsiste sino por el todo al cual pertenece. La ciencia está en su papel al no conocer más ser

ni más realidad que la que encierra en sus fórmulas. Pero, ¿se deduce de esto que la razón no haga ninguna diferencia entre el ser, tal como lo conoce la ciencia, y el ser, tal como es?

La ciencia consiste en sustituir las cosas por símbolos que expresan determinado aspecto de ellas, el aspecto traducible por relaciones relativamente precisas, inteligibles y utilizables por todos los hombres. Resulta de un desdoblamiento del ser en una realidad pura y simple y una representación distinta u objetiva. Por mucho que se obstine en perseguir lo real hasta sus más recónditos repliegues, continuará siendo un ojo que contempla y objetiva las cosas, y no puede, sin contradicción, identificarse con la realidad misma. Lo universal, lo necesario, la objetividad, condiciones del conocimiento, son categorías. Identificar las categorías con el ser es prestar a su carácter de exactitud inmóvil el valor absoluto que le atribuían los sistemas metafísicos *a priori*. En la ciencia real, las categorías del pensamiento son ellas mismas mudables, porque deben adaptarse a los hechos como a una realidad distinta e incognoscible *a priori*.

La ciencia misma da testimonio de esta dualidad irreductible, pues los dos principios de lo real: las cosas y el espíritu, son para ella nociones que no puede resolver. Cuando las considera objetivamente desde su punto de vista, no sólo le parece que se las asimila, sino que es capaz de reducirlas a una sola y misma realidad. Pero, aun ese trabajo, sólo

puede realizarlo si se le dan las necesarias condiciones, que son y serán: 1º, cosas que no puede darse ella misma; 2º, un espíritu, distinto de estas cosas, que las considerará objetivamente y las transformará de modo que se le hagan inteligibles. Las cosas, el espíritu, sea cual fuere por otra parte su afinidad o su oposición intrínseca, son en conjunto, para la ciencia, el ser mismo del que se distingue y que no puede ignorar, si se analiza filosóficamente, ya que sólo se forma de los elementos que continuamente extrae de aquéllas.

¿Se dejan estos elementos elaborar hasta llegar a conformarse exactamente con las exigencias del pensamiento científico?

Los datos científicos que presentan las cosas tienen originariamente un carácter que no parece asimilable del todo a la ciencia, por proponerse ésta encarar el ser precisamente desde un punto de vista contrario. Este carácter es la continuidad heterogénea, la multiplicidad una, la cual, para llegar a ser un objeto, es traducida, ante todo, por los sentidos y por el entendimiento en discontinuidad cualitativa y en multiplicidad numérica. La ciencia parte de esta multiplicidad heterogénea que para ella representa la materia no elaborada, y se asigna la tarea de reducirla a un continuo homogéneo. Opera esta reducción expresando las cualidades por cantidades. Ahora bien, la expresión debe conservar necesariamente una relación con la cosa expresada; si no, sería inutilizable. Incluso si desapareciera todo

vestigio de la discontinuidad y de la heterogeneidad de las cosas en las fórmulas consideradas aparte, no podríamos dispensarnos de recordar la relación de las fórmulas con la realidad y de referirnos a esa relación, cuando se trate de aplicar esas fórmulas y de apreciar por ellas los objetos de la experiencia concreta.

En cuanto a abordar el problema inverso y a proponerse, no ya reducir a la unidad la diversidad dada, sino hacer surgir la diversidad partiendo de la unidad, el problema puede ser histórico o metafísico, pero la ciencia sólo lo aborda en apariencia; en realidad, no es científico. Una ciencia puramente experimental asimila, reduce, unifica, pero no desarrolla ni diversifica. Por eso, el rastro de lo diverso dado, que subsiste en las reducciones de la ciencia, es él mismo irreductible.

De igual modo, la inteligencia llamada científica, objeto de la ciencia, deja subsistir por encima de ella la inteligencia en general. En vano pretendería la ciencia reducir a la inteligencia al papel de simple instrumento, de preparador pasivo, pues ésta trabaja por su cuenta, buscando si existe en la naturaleza orden, sencillez y armonía, caracteres éstos más capaces de satisfacerla a ella misma, que de expresar las propiedades intrínsecas de los fenómenos. Y estas nociones que presiden a las investigaciones de la ciencia, no son en realidad nociones puramente intelectuales, sino sentimientos, necesidades estéticas y morales; el sentimiento mismo está

así unido al espíritu científico tal como existe en el sabio: en su realidad viva y actuante.

Se deduce de esto que, si la ciencia se apodera, a su modo, de las cosas y del espíritu humano, no los toma, sin embargo, por entero. Necesariamente, el ser de las cosas desborda al ser que ella se asimila y el espíritu humano desborda a las facultades intelectuales que ella utiliza. ¿Por qué entonces el hombre no tendría derecho a desarrollar por sí mismas aquellas facultades que la ciencia sólo emplea accesoriamente o que incluso deja más o menos inocupadas?

*

* *

La imposibilidad de trazar una frontera precisa entre la ciencia y el ser, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la inteligencia abstracta y el sentimiento, y la necesaria persistencia de una zona media en la que estos dos principios son indiferenciables, establece una continuidad entre el mundo científico, donde el ser está reducido a relaciones vacías y universales, y el individuo, vivo y pensante, que atribuye una existencia y un valor a su propio ser. Vistos de lejos, a través de los conceptos con que nosotros los sustituimos para poder dogmatizar sobre su naturaleza, se oponen entre sí la inteligibilidad abstracta, carácter de la ciencia, y el sentimiento del hombre. Pero en la realidad esta separación no existe; y si la ciencia es un sistema de fórmulas en

el que la realidad individual no debe tener cabida, sin embargo, ella no se crea ni se desarrolla ni subsiste sino en los espíritus individuales, los cuales elaboran, en un progreso sin fin, sus impresiones e ideas individuales. Y como de hecho lo que existe no es precisamente la ciencia, abstracción que sólo designa un objetivo, un absoluto y, por tanto, una idea, sino el trabajo científico, que está siempre en estado de devenir, la ciencia real no es separable de los hombres de ciencia, y la vida móvil y subjetiva continuará siendo siempre una parte integrante de aquélla.

En la ciencia el individuo intenta sistematizar las cosas desde un punto de vista impersonal. ¿Cómo podría la ciencia, que es su obra, impedir que intentara sistematizarlas también desde el punto de vista del individuo mismo? Es verdad que este género de sistematización no comportaría un valor objetivo en el sentido que la ciencia da a esta palabra, pero si satisficiera al sentimiento, respondería a necesidades humanas, no menos reales que la necesidad de reducir las cosas unas a otras.

Se conciben por otra parte diversos grados en la sistematización operada desde el punto de vista del individuo. El grado más bajo es la consideración de las cosas en su relación con un yo único que se cree el centro del mundo. Pero por encima de este individualismo extremo hay toda una escala de sistematizaciones en las que las cosas se refieren no a un solo individuo, sino a varios: al conjunto de individuos que componen un grupo, un cuerpo, una

nación, la humanidad. La sistematización subjetiva puede imitar así, a su manera, la universalidad de la ciencia. Ésta desprende lo universal de lo particular, por abstracción y por reducción. Un análogo de lo universal puede ser obtenido, en el orden subjetivo, por la concordancia o armonía de individuos, que hace de su diversidad una especie de unidad.

La religión representa una sistematización de esta clase. Atribuye al individuo un valor y lo considera como un fin en sí. Pero no le reconoce más medio de realizar su destino que considerar igualmente a los otros individuos como fines en sí, y, en consecuencia, de vivir para otro y en otro. La idea central a que deben referirse todas las cosas, no es la personalidad de una persona única, sino la de todas las personas, tomadas cada una como fin y como seres vivos que comparten una vida común, idea central a la cual deben referirse todas las cosas.

Parecería justo reconocer que el espíritu científico no excluye en modo alguno semejante sistematización, a la vez subjetiva y concreta. Son éstas, según una fórmula de La Bruyère, cosas diferentes, no incompatibles. Se desearía más, sin embargo. No nos basta que una concepción sea posible, receptible sin contradicción, para que creamos deber adoptarla. Es necesario que tengamos, además, alguna razón objetiva para creerla verdadera. ¿Se puede hacer valer en favor de la religión una razón de este género?

Le debe ser permitido al hombre considerar las condiciones no sólo del conocimiento científico, sino las de su propia vida. Ahora bien, si hay un fundamento necesario a la vida humana tal como la observamos y la concebimos, lo es la creencia en la realidad y en el valor de la individualidad.

Cada uno de mis actos, la más insignificante de mis palabras o de mis pensamientos indica que atribuyo alguna realidad, algún valor a mi existencia individual, a su conservación, a su papel en el mundo. No sé absolutamente nada del valor objetivo de este juicio, ni tengo necesidad alguna de que me lo demuestren. Si por casualidad pienso en ello, encuentro que esta opinión es, sin duda, tan sólo la expresión de mi instinto, de mis costumbres y de mis prejuicios, personales o atávicos. De acuerdo con estos prejuicios, se me ocurre atribuirme una tendencia a perseverar en mi ser propio, creerme capaz de algo, juzgar a mis ideas serias, originales, útiles y trabajar para difundirlas y para que otros las adopten. Nada de esto resistiría el menor examen, por poco científico que fuera; pero sin estas ilusiones yo no podría vivir, al menos como hombre, y, gracias a estas mentiras, consigo aliviar algunas miserias, animar a algunos de mis semejantes a que soporten o amen la existencia, amarla yo mismo y tratar de hacer de ella un uso aceptable.

Con la vida social ocurre lo que con la indivi-

dual: Se basa en la opinión, científicamente fútil, de que la familia, la sociedad, la patria, la humanidad, son individuos que tienden a ser y a subsistir, y que es posible y bueno trabajar para mantener y desarrollar esos individuos.

Por muy apegados que estemos a la ciencia, podemos concebir la legitimidad y dignidad del arte. Pero el arte atribuye a las cosas propiedades contradictorias a las que les comprueba la ciencia. El arte recorta en la realidad un objeto cualquiera: un árbol, un caldero, una forma humana, el cielo o el mar, y en ese ser de fantasía infunde un alma, un alma sobrenatural, hija del genio del artista; con esta transfiguración arranca al tiempo y al olvido esa forma contingente e inestable a la que las leyes de la naturaleza sólo acordaban un simulacro de existencia momentánea.

La moral pretende que una cosa es mejor que otra; que existen en nosotros actividades inferiores y actividades superiores; que podemos ejercer a nuestro antojo éstas o aquéllas; que debemos creer en las sugestiones de una facultad mal definida, irreductible por lo demás a las facultades puramente científicas, y llamada razón; y que, siguiendo sus consejos u obedeciendo a sus mandamientos, transformaremos nuestra individualidad natural en una personalidad ideal. Pero, ¿de qué valen todas estas frases si la ciencia es el único juez?

Quizá la ciencia misma, considerada no en los

teoremas que los estudiantes aprenden de memoria, sino en el alma del sabio, no suponga una actividad irreductible a la actividad científica. Entonces, ¿por qué cultivar la ciencia? ¿Por qué imponerse tantos trabajos cada día más arduos? ¿Acaso la ciencia es necesaria para vivir, suponiendo que la vida sea un bien, una realidad? ¿Nos procurará la ciencia una vida más agradable, más tranquila, más conforme con nuestra tendencia natural al bienestar y a la menor acción, o, por el contrario, una vida más alta, más noble, más difícil, rica en luchas, sensaciones y ambiciones nuevas, enamorada sobre todo de la ciencia, es decir, de la investigación desinteresada, del puro conocimiento de lo verdadero? ¿Qué son las alegrías intensas y superiores de la iniciación en la investigación, del descubrimiento sobre todo, sino el triunfo de un espíritu que logra penetrar los secretos aparentemente indescifrables y que goza en su labor victoriosa como puede hacerlo el artista? ¿Quién puede reconocer a la ciencia su valor sino la libre decisión de un espíritu que, dominando al espíritu científico mismo, crea en un ideal estético y moral?

Así pues, sea cual fuere la manifestación vital que se considere, desde el momento en que se trata de la vida humana consciente e inteligente y no sólo de una vida puramente instintiva y que se ignora a sí misma, se la ve implicar postulados diferentes de los que presiden a las ciencias. En general, mientras el postulado de la ciencia dice: las co-

sas ocurren como si todos los fenómenos no fueran sino la repetición de un fenómeno único, el postulado de la vida puede enunciarse así: hay que proceder como si, entre la infinidad de combinaciones que produce o puede producir la naturaleza, todas iguales desde el punto de vista científico, algunas poseyeran un valor singular y pudieran adquirir una tendencia propia a ser y a subsistir.

Las operaciones mentales que supone el uso de este postulado pueden, al parecer, ser determinadas.

Una, la primera, es la fe; pero no una fe ciega. La fe a que se alude está guiada por la razón, por el instinto, por el sentido de la vida, por el ejemplo, por la tradición; pero en ninguna de estas solicitaciones se halla el motivo científico que permita decir: es esto. Como precisamente se trata de dirigir su inteligencia en un sentido diferente de la resultante mecánica de las cosas, es imposible que la ciencia baste aquí. La expresión de San Agustín que tanto impresionó a Pascal, sigue siendo verdadera: Se trabaja para lo incierto. Para el hombre que piensa, la vida es una apuesta; y no se concibe que pueda ser de otro modo.

De esta primera condición resulta una segunda. En efecto, la fe no es necesariamente la aceptación pasiva de lo que es. Al contrario, es capaz de tomar por objeto lo que todavía no es, lo que no parece deber ser, lo que quizá sería imposible sin tal fe. Por eso la fe, en el hombre en general y sobre todo en los hombres superiores, engendra un ob-

jeto de pensamiento nuevo, una representación intelectual original, sobre la que fija su mirada. El hombre que quiere obrar como tal, se propone un fin; según la audacia y el poder de la fe, este fin es un ideal más o menos elevado, más o menos distinto de lo real. Ante todo, la fe no ve su objeto sino confusamente, en la lejanía y en las nubes; pero se esfuerza por determinarlo conforme a la necesidad de la inteligencia y de la voluntad; y, en efecto, lo determina poco a poco a medida que trabaja por realizarlo.

Finalmente, de la fe creadora y del objeto que plantea ante sí surge una tercera condición de la acción: el amor. En efecto, la voluntad se enamora de su objeto ideal a medida que, bajo la influencia combinada de la fe y la inteligencia, ese objeto se pinta con colores más hermosos y vivos.

Fe, representación de un ideal y entusiasmo son las tres condiciones de la acción humana. Pero, ¿acaso no son éstos precisamente los tres momentos del desarrollo del espíritu religioso? ¿Acaso estas tres palabras no expresan fielmente la forma que toman la voluntad, la inteligencia y el sentimiento bajo la influencia religiosa?

La vida humana, pues, por un lado, por sus ambiciones ideales, participa naturalmente de la religión. Como resulta claro que por el otro, por su relación con la naturaleza, participa de la ciencia, ya que a ésta pide los medios para alcanzar

sus fines, deberá verse en la vida el lazo de unión entre la ciencia y la religión.

Pero el sentido de la vida humana, agregado a la ciencia, ¿no es bastante para dirigir la conducta del hombre, sin que sea necesario agregarle la religión propiamente dicha? Sin duda, la ciencia por sí sola no proporciona más que los medios de acción, y permanece muda sobre los fines. Pero, para determinar estos últimos como lo pide la razón, tenemos, al parecer, en el seno de la naturaleza misma, dos guías más seguros que todos aquellos que podrían imponérsenos como autoridades superiores: el instinto y la conciencia vital.

El instinto es un hecho, una noción precisa y positiva. Sean cuales fueren sus orígenes, representa la tendencia y el interés de la especie. Seguirle es evidentemente el primer deber de todo el que quiera, como prescribe la razón, marchar de acuerdo con la naturaleza.

A la vez que individuo perteneciente a una especie natural, cada hombre es miembro de una sociedad humana. También esto es un hecho, pues el hombre no es hombre, ser razonable y libre, sino por su participación en esta sociedad. Debe, pues, conformarse a las condiciones de existencia de ella; y, como para cada sociedad y cada época las condiciones de existencia se expresan por un conjunto de tradiciones, leyes, ideas y sentimientos, que constituyen una especie de conciencia social, el individuo que quiere servir para algo, que

quiere ser él mismo, en sentido objetivo y verdadero, tiene un segundo deber: obedecer los mandamientos de la sociedad en que vive, ser órgano dócil y activo de esta sociedad.

¿Qué más necesita el hombre para regular su vida? Se discute demasiado sobre los fines. Para un espíritu bien constituído son claros, porque son dados. Lo que hay que buscar, sobre todo, son los medios, y corresponde a la ciencia proporcionarlos.

Es ésta, en efecto, una doctrina razonable, y, seguida a conciencia, sería muy elevada:

Ὡς χάριέν ἐσθ' ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ.

"¡Qué amable cosa es el hombre, cuando es verdaderamente hombre!" (Menandro).

Pero ¿puede afirmarse que tal doctrina baste para satisfacer a la razón humana? Ésta pide no sólo lo razonable, sino lo mejor, allí donde es posible. Y quiere que lo hagamos posible.

Ahora bien, ¿sabemos acaso si el instinto que hallamos en nosotros es una perfección que no podemos sobrepasar? Podría parecer así si le creyéramos primitivo, inmutable, surgido inmediatamente de la naturaleza eterna o de la divina sabiduría. Pero, sea cual fuere su origen y su génesis, hoy se le considera adquirido, contingente, modificable. Es para el hombre un hecho profundo y relativamente estable, pero parecido a los otros hechos. Ante el evolucionismo no hay hecho sagrado. El hombre, además, ha aprendido de la cien-

cia misma que es posible servirse de la naturaleza para sobrepasarla, y que obedeciéndola es posible dominarla. ¿Por qué, pues, servirse de su instinto en vez de dejarse esclavizar por él? Y entonces, ¿dónde colocar el fin respecto al cual el instinto sería tratado como un medio?

También la conciencia social es el producto de una evolución. Las leyes morales ya no son eternas. Tampoco son revelaciones divinas. Formulan lo que ha sobrevivido de las acometidas de los innovadores contra las leyes y costumbres de su país y de su tiempo. Les cuesta hoy gran trabajo mantener su autoridad. ¿Son antiguas? Entonces no se admite que puedan convenir todavía a una sociedad en que tantas cosas han cambiado. A las cosas antiguas sólo les queda un derecho: el de desaparecer y dejar sitio para las cosas nuevas. ¿Son recientes? ¿Qué fuerza puede tener una institución que no ha sufrido la prueba del tiempo, cuyo origen todos conocen, hecha de casualidades, de cálculos, de mentiras, de entrenamientos, de circunstancias pasajeras? Por respetables que sean las ideas y leyes de nuestra época, ¿por qué han de encadenar nuestra conciencia más de lo que han atado la conciencia de nuestros predecesores las leyes e ideas de los tiempos pasados? ¿Qué es el progreso, esa palanca del espíritu humano, sino el derecho del porvenir sobre el presente? ¿Qué es el genio sino una especie de zahorí de ideas nuevas que a menudo exceden la facultad de comprensión

de los contemporáneos, viendo a través del conjunto de ideas por las que el individuo pertenece necesariamente a su época?

Es verdad que el hombre razonable respeta las leyes, costumbres, ideas y sentimientos de su medio y de su tiempo, igual que se ajusta al instinto de su especie; pero en ninguno de esos móviles puede ver reglas últimas, más allá de las cuales le estuviera vedado concebir nada. Halla, por el contrario, en su razón misma, cuya esencia es la búsqueda indefinida de lo mejor, una incitación a servirse del instinto y de la conciencia social en la persecución de fines superiores.

El hombre podría vivir dándose como único fin la vida; pero quiere algo más. Podría limitarse a hacer lo que hace, lo que se hace; pero, si reflexiona, esto no le basta. Nadie le obliga a superarse, a indagar, a querer, a ser. Quiere tentar esa aventura, correr ese albur, librar ese combate. Es que sigue siendo verdadera la frase de Platón: El combate es bello y la esperanza es grande:

Καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

No se puede disimular que el pretender superar su naturaleza es creerse libre y obrar como tal. Y, como la libertad no consiste en obrar sin razón, sino al contrario, en obrar de acuerdo con la razón misma, el suponerse libre es creer que se pueden encontrar en la razón motivos de acción que no sean meras leyes físicas, mecánicamente determi-

nantes. ¿Es verdad que la razón misma —y no una especie de curiosidad estética de lo desconocido o del heroísmo— nos invita a librar el combate a que alude Platón? ¿Y por qué combinación de ideas logra lanzarnos por un camino cuya salida parece incognoscible?

La práctica supone: 1º, la fe; 2º, un objeto propuesto a esa fe; y 3º, el amor a ese objeto y el deseo de realizarlo. ¿Qué hallaremos en el fondo de estos tres elementos si tratamos de tener de ellos una idea algo distinta?

Si nos preguntamos, en primer lugar, cómo se precisa y justifica la fe que envuelve necesariamente toda acción consciente, vemos que reposa, consciente o inconscientemente, sobre la idea y el sentimiento del deber. Creer, es decir, afirmar no perezosa sino resueltamente algo que ni se ve ni se sabe, impone un esfuerzo a la razón. Este esfuerzo supone un motivo. La razón halla este motivo en la idea del deber.

El deber es una fe. Es pueril señalar que deja de ser deber, si su cumplimiento se demuestra fatal o aun deseable por razones de evidencia material. El deber es la fe por excelencia. Cualquier otra creencia puede ser apoyada con razones sensibles: utilidad, ejemplo de los demás hombres, afirmación de la autoridad competente, costumbre, moda o tradición; pero el deber se compendia todo en sí mismo: no da más razón que su desinterés incorruptible.

Y, pese a todos los razonamientos con que tratan de seducirla los hábiles, la razón persiste en sentir en sí una afinidad por esa ley misteriosa. Ni se logra despojar al deber de su carácter suprasensible ni eliminarlo de la vida humana. Cada vez que el hombre, antes de obrar, se interroga hasta el agotamiento sobre las razones determinantes de su acción, encuentra, tarde o temprano, la cuestión del deber, y no se da por satisfecho hasta que puede responder a ella. Y para que una autoridad cualquiera se haga aceptable, es necesario que se cierna sobre ella, como soberana universal, la ley del deber. La fe que preside a la vida humana no es, en definitiva, sino la fe del deber.

Esta fe no es una simple noción abstracta: es un poder vivo y fecundo. Bajo la acción del deber, la inteligencia concibe y engendra. Proyecta ante el ojo de la conciencia formas que traducen en un lenguaje imaginativo y comunicable el contenido de la idea del deber, indefinible en sí mismo. Allí donde la inteligencia sólo tiene como fin conocer, las formas que construye son la representación de la influencia ejercida por la acción de los objetos exteriores sobre los sentidos del hombre. Se puede suponer que indirectamente esas formas proceden de los objetos mismos. Pero, si se trata de una idea práctica, representación de un acto no necesario sino posible y conveniente, el objeto ya no puede ser una simple imagen de la realidad dada: es, en cierto modo, una invención. Es verdad

que el espíritu emplea los recursos que le ofrecen el mundo exterior y la ciencia, y adopta el idioma del medio en que vive; sin embargo, su operación no es un simple epifenómeno o una resultante mecánica de los fenómenos dados, sino una acción efectiva. Contemplemos al artista mientras crea: Parte de una idea confusa y lejana al comienzo; poco a poco esta idea se acerca y se delinea, gracias al esfuerzo que el artista hace por comprenderla y realizarla. Análogamente, el escritor busca la idea por medio de la forma y somete la forma a la expresión de la idea. Vivificado por la fe, el entendimiento se hace una representación, al principio confusa, del ideal; y poco a poco, al adaptarle todos los recursos que están a su alcance para traducirla y desarrollarla, esta noción se vuelve más distinta.

El objeto que la inteligencia plantea como expresión o fundamento de la idea del deber es necesariamente el más alto, el más perfecto que podemos concebir: es preciso que sea así para explicar los caracteres singulares de esta idea. Este objeto que surge del fondo de la conciencia, la excede infinitamente; por eso, su aparición en el campo de la conciencia es para ella una revelación. Y este carácter no puede desaparecer porque, al hacerse el objeto cada vez más grande y más elevado, a medida que el hombre se esfuerza por concebirlo mejor, la desproporción entre lo real y lo ideal, siguiendo el progreso de la reflexión y de la voluntad, crece en vez de atenuarse.

La tercera condición de la vida es el amor del hombre por el ideal que se forja. Ahora bien, el amor, como la fe y como el ideal, llega más allá de la naturaleza propiamente dicha. Es, entre personas distintas, una unidad de ser que desafía al análisis. Hay una forma de amor en la que el individuo sólo piensa en sí mismo y no considera sino su propio goce. Tal amor no es más que la conciencia de un instinto; organizado por la conciencia, llega a ser el egoísmo; pero de él ha ido el hombre distinguiendo, cada vez más claramente, a medida que ascendía hacia la humanidad, otro amor que se puede llamar el amor de la dedicación, gracias al cual quiere vivir no sólo para sí, sino para los demás y en los demás. Es el amor que siente Víctor Hugo cuando exclama: "¡Insensato, crees que no eres yo!" El amor hace de dos seres un solo ser, dejando a cada uno de ellos su personalidad; más aun, acrecienta y realiza en toda su capacidad la personalidad de ambos. El amor no es un lazo exterior, semejante a una asociación de intereses; tampoco es la absorción de una personalidad por otra, sino que es la participación del ser, y, con la creación de un ser común, la realización del ser de los individuos que forman esta comunidad. Si es así, el amor del hombre por el ser ideal y perfecto que presiente su razón es ya un sentimiento de unión con ese ideal; es el deseo de una participación más íntima en su ser y en su perfección; es esta perfección misma en cuanto nos atrae

a sí. El amor de dedicación o don de sí a las cosas ideales —o eterno femenino, como le ha llamado Goethe— es una potencia divina que desciende a nosotros y que nos atrae hacia las alturas:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Quien busca el resorte oculto de la fe, lo descubre así en la idea y en el sentimiento del deber, como cosa sagrada. Quien profundiza la idea de progreso, objeto de la fe, ve en tal idea la concepción del ser ideal e infinito. Y el amor de este ideal es, en el fondo, el sentimiento de un parentesco con él, de un comienzo de participación en su existencia.

¿Qué quiere decir esto sino que en la raíz de la vida humana como tal yace lo que se llama religión?

Remontarse al principio creador de la vida no es una necesidad. Se puede vivir sólo por el instinto, o por la rutina, o por la imitación; se puede vivir quizá por la inteligencia abstracta y por la ciencia. Pero la religión ofrece al hombre una vida más rica y más profunda que la vida simplemente espontánea y aun que la intelectual: una especie de síntesis o, mejor dicho, de unión íntima y espiritual del instinto y de la inteligencia, en la que cada uno de los dos, fundido con el otro, y, por ello, transfigurado y exaltado, posee una plenitud y un poder creador de que carece cuando obra separadamente.

II

LA RELIGIÓN

Moral y religión: lo que la segunda agrega a la primera. - Vitalidad y flexibilidad de la religión como principio espiritual positivo. - El valor del elemento intelectual y objetivo. - Papel de las ideas confusas en la vida humana. - Los dogmas. - Los ritos. - La transformación de la tolerancia en amor.

Muchos discutirán este lugar que se da a la religión en la vida humana. Ayer todavía —dirán— era factible para la religión trabajar por el progreso de la humanidad, porque la moral le estaba más o menos supeditada. Pero tal solidaridad era sólo un hecho contingente y transitorio. Históricamente, religión y moral han nacido y se han desarrollado por separado. Y ha sido el progreso de la moral lo que ha obligado a la religión a adaptarse a ella y hacerla suya. Pero, así como primitivamente fueron independientes, así se separan en la hora actual; y la moral, definitivamente emancipada y semejante a las otras ciencias, se basta por sí sola para dirigir a la humanidad.

La cuestión de las relaciones entre la moral y la religión se zanja quizá demasiado cómodamente en las teorías de este género. Los orígenes psicológi-

cos de la moral son difíciles de determinar: Sócrates era un alma profundamente religiosa. No porque dos formas vivas, tomadas en el momento en que comienza para nosotros la historia, aparezcan como independientes, hay que deducir que tienen orígenes distintos; de lo contrario, el transformismo de los naturalistas sería un absurdo. Lo que nos interesa para la conducta de nuestra vida no es tanto la relación o la diversidad de origen empírico como la relación que se establece entre las ideas en la razón humana, a medida que ésta se perfecciona. ¿Qué importa que la religión haya enseñado antiguamente el odio, si ahora enseña el amor? ¿Qué importa que la moral haya condenado primero la religión de los teólogos, si luego, al buscar un punto de apoyo en la conciencia, ha alcanzado y abrazado la religión del espíritu? La moral no es la negación de la religión: entre los preceptos de la una y los mandamientos de la otra no hay muy a menudo sino una diferencia de lenguaje.

La religión, sin embargo, aun en las partes en que coincide con la moral, se diferencia de ésta por varios caracteres.

Si bien los preceptos propiamente dichos son en gran parte idénticos en ambos campos, en lo que concierne al fundamento, hay una diferencia manifiesta. Muchos estiman que tal diferencia es insignificante; pero la cuestión del fundamento, que puede ser secundaria para un literato moralista, es capital desde el punto de vista religioso, por-

que la religión es ante todo práctica, vida, realización, y su fundamento es el principio de la realización. Lo que la religión procura en primer lugar son los medios eficaces no sólo para conocer, sino para practicar efectivamente su deber. Estima que, para mover la voluntad, no bastan ideas puras, por muy evidentes que sean; que lo que produce el ser es el ser, y ofrece a la virtud humana, para ayudarla a ser y a elevarse, el apoyo de la perfección divina.

La religión, en segundo lugar, tal como su evolución la ha hecho, es la comunión del individuo no sólo con los miembros de su clan, de su familia o de su nación, sino con Dios como padre del universo, es decir, en Dios, con todo lo que eso pueda ser. La religión es así esencialmente universalista. Enseña una radical igualdad y fraternidad de todos los seres; da al individuo, como móvil de sus acciones, la persuasión de que, aun el más humilde, puede trabajar eficazmente por el advenimiento del reino de Dios, es decir, de la justicia y de la bondad.

Por último, la religión pretende ejercer sobre el hombre una acción interna y sustancial. No sólo quiere alcanzar a los actos exteriores, hábitos y costumbres, sino al ser mismo en la fuente más profunda de sus sentimientos, pensamientos, deseos y voluntades. Los moralistas confiesan de buen grado que no se ama como se quiere, sino como se puede. Y bien, la religión ordena precisamente el amor; y proporciona la fuerza de amar.

Es cierto que la fría razón se resiste a ver en esas ideas algo más que exageraciones o paradojas. Pero es que, a pesar o a causa de sus modales paradójicos, la religión ha sido en todos los tiempos una de las fuerzas más poderosas que han movido a la humanidad. La religión ha unido y dividido a los hombres, ha hecho y deshecho los imperios y ha suscitado las guerras más encarnizadas, oponiendo el espíritu, como un obstáculo insuperable, frente a la omnipotencia de lo material. Ha levantado en el fuero interno de los individuos luchas tan dramáticas como las guerras entre las naciones. Ha afrontado y domado la naturaleza, ha hecho al hombre feliz en la miseria, miserable en la prosperidad. ¿De dónde le viene tan extraño imperio sino de que la fe es más fuerte que el conocimiento, la convicción de que Dios está con nosotros más eficaz que todo auxilio humano, y el amor más fuerte que todos los razonamientos?

*
* *

¿Está la humanidad a punto de repudiar la religión, para buscar, a través de experiencias llevadas en todas direcciones, un nuevo guía? Es posible. Si no se puede asegurar que se conserven sin mengua en este mundo las formas más elementales, ¿cómo se aseguraría la subsistencia de las formas y valores superiores? Nada impide no ya que se transformen valores, sino que se pierdan y que la

religión se encuentre entre estos últimos; pero es posible también que, aun en los espíritus más libres e ilustrados, se mantenga la religión. Porque, hasta hoy, su poder de adaptación y vitalidad han superado todo lo imaginable. Y en el orden moral nunca se sabe si una forma de existencia está definitivamente abolida, pues casi siempre las revoluciones humanas consisten precisamente en resucitar cosas muertas.

La vida de las religiones no se sustrae a la ley general, según la cual lo viviente, si quiere perdurar, debe ponerse de acuerdo con sus condiciones de existencia. Vitalidad y flexibilidad están en razón directa una de otra. El budismo del Japón no es el budismo de la India, y el cristianismo de la edad media se adaptó a la filosofía de Aristóteles y a la idea romana del Imperio. Probablemente ocurrirá en el porvenir lo que ha ocurrido en el pasado. La religión subsistirá, si al mismo tiempo que lleva en sí una fe intensa, permanece en contacto, en relación de acción y de reacción, con las ideas, los sentimientos, las instituciones y la vida de las sociedades humanas.

¿Cuáles son en las sociedades actuales esos datos de los que es imposible hacer abstracción?

En primer lugar: la ciencia, que se impone a la razón humana por sus conclusiones generales y, sobre todo, por su espíritu.

Aun cuando la moral de los filósofos es diversa en sus principios, demostraciones y teorías, no

es menos cierto que hay en todos los espíritus una moral viva y actuante, aunque imperfectamente definida, con la cual es imposible chocar de frente. Esta moral, en realidad está menos hecha de doctrinas razonadas que de tradiciones, costumbres, creencias religiosas, enseñanzas, ejemplos legados por hombres superiores y hábitos creados por la vida, por las instituciones y por influencia de las condiciones físicas, intelectuales y morales. Representa la experiencia de la humanidad.

Finalmente, la forma de la vida social en los diferentes países es una tercera condición con la que están obligadas a contar todas las religiones. Antiguamente eran esencialmente nacionales; pero ahora, tanto más alta nos parece una religión, cuanto más se eleva por encima de las diferencias que dividen a la humanidad. La coexistencia del espíritu de universalidad con el mantenimiento necesario de las tradiciones, sentimientos, espíritu y vida peculiar de cada nacionalidad, es uno de los problemas que atormentan a la conciencia actual. Por otra parte, el régimen democrático, que se generaliza en las naciones modernas, parece a veces hostil al principio mismo de la religión.

Nada impide, por lo visto, que la religión se adapte a esas condiciones.

Ya por evolución, ya por la acción de los medios sociales que ha atravesado, la religión, que antiguamente se había sobrecargado de ritos, dogmas e instituciones, ha ido liberando cada vez

más de esta envoltura material al espíritu, que es su esencia. En particular, el cristianismo, la última de las grandes creaciones religiosas que ha visto la humanidad, no tiene, por decirlo así, tal como la enseña Cristo, ni dogmas ni ritos. Pide al hombre que adore a Dios en espíritu y en verdad, y este carácter espiritual ha dominado todas las formas que ha revestido. Y todavía hoy, a pesar de que se ha tratado de aprisionarlo, ya en formas políticas, ya en textos, subsiste en los pueblos más cultos, como una afirmación irreductible de la realidad e inviolabilidad del espíritu.

La religión se manifiesta así en el mundo, de acuerdo a su propia naturaleza, como una actividad totalmente espiritual que se propone transformar a los hombres desde dentro y no desde fuera, por la persuasión, el ejemplo, el amor, la oración y la comunión de las almas, y no por la violencia o la política; se ve, pues, claro que nada tiene que temer del progreso de la ciencia, de la moral o de las instituciones.

Emancipada del yugo de una letra inmutable y muda, o de una autoridad que no fuera puramente moral y espiritual, y entregada de nuevo a sí misma, vuelve a ser extraordinariamente viva y flexible, capaz de conciliarse con todo lo que es; en todas partes se siente en su casa, porque en todo lo que es distingue una faz que mira a Dios. Lo que ha podido parecer contradictorio con las ideas o instituciones modernas es esta o aquella forma

exterior, esta o aquella expresión dogmática de la religión, vestigio de la vida y de la ciencia de sociedades anteriores, y no el espíritu religioso, tal como fluye a través de las grandes religiones. Porque tal espíritu no es sino la fe en el deber, la búsqueda del bien y el amor universal, resortes secretos de toda actividad alta y bienhechora.

Pero —se dirá— el espíritu religioso por sí solo, sin una forma visible que le exprese, ¿es aún religión, es aún realidad apreciable?

Hay que hacer aquí una distinción: Si se concibe el principio espiritual como obtenido y determinado conforme a un método puramente objetivo, por eliminación de los elementos materiales y definibles que componen los fenómenos religiosos dados en la experiencia, resulta claro que en ese principio ya no hay nada de real y que no es más que una palabra, con la cual se designa un residuo imaginario. ¿Qué es la personalidad de un hombre si pretendo hallarla en lo que de ella queda después de separar de este hombre, tomado como fenómeno exterior, todos los elementos que le son comunes con otros seres? Por esto, el imperativo categórico de Kant no es más que una abstracción vacía para los críticos que, por no entrar en el pensamiento del filósofo, entienden su doctrina en un sentido totalmente objetivo y dogmático. Buscar el espíritu en la materia es ponerse en la imposibilidad de hallarlo.

Pero, en realidad, la idea del deber es activa y

poderosa, y confiere una incomparable autoridad al objeto a que la incorporemos. Todas las fuerzas que mueven la actividad humana, todas las causas primeras de los grandes movimientos históricos son, pues, imponderables cuya idea se sugiere por explicaciones simbólicas, pero que jamás podrán ser encerrados en fórmulas.

A menudo se ha advertido, con asombro, el poder de las palabras. En efecto, el ímpetu y concordancia, que no se podrían obtener de los hombres enseñándoles una doctrina clara y consecuente, se crea de golpe lanzándoles palabras como: ¡libertad!, ¡patria!, ¡imperio!, ¡justicia!, ¡Dios lo quiere!, ¡Dios está con nosotros!... ¿Es que las masas, apareciendo como más inteligentes que los sabios, ponen ideas claras en esas palabras? ¿Acaso hay que suponer que los conceptos sugeridos por esas palabras son idénticos en todos los espíritus? Más bien se debe admitir que esas palabras son señales a cuyo llamamiento se despierta y fermenta en las almas una masa confusa y flotante de sentimientos, de ideas, aspiraciones y pasiones que se propagan de un individuo a otro por una especie de contagio. Se crea así una fuerza real que conmoverá a las multitudes: Esta fuerza es tendencia, aspiración, espíritu común, y no un determinado concepto claro ni definido.

Hay, pues, principios esencialmente formales que son a la vez muy positivos y eficaces; y se concibe que Kant haya podido, con visión superior,

considerar a la noción del deber como un principio de este género. Pero Kant no atribuía semejante valor a la noción del deber sino porque la consideraba superior a la objetividad empírica. No admitía que fuera un hecho en el sentido en que lo es la caída de un cuerpo, sino que veía en ella cierto dictado de la razón y como el querer de la pura libertad.

En análogo sentido, nada impide admitir que el espíritu religioso, cuyos efectos son tan considerables, y que, sin embargo, no se deja ni captar ni definir en sí mismo, sea un principio a la vez formal y positivo, como los grandes motores de la historia, como el sentimiento, como la vida.

*

* *

¿Quiere esto decir que la religión sea exclusivamente espíritu y vida, y que no pueda ni deba manifestarse en conceptos ni en expresiones materiales? ¿Cuál es exactamente, en materia religiosa, la relación del espíritu con la letra?

Un filósofo que se ha dedicado muy especialmente a desarrollar el principio espiritualista, Fichte, ha escrito: *Die Formel ist die grösste Woltat für den Menschen*: La fórmula es para el hombre el más grande de los beneficios. Es que en el hombre —alma y cuerpo— el espíritu no puede realizarse sin encarnarse en una materia;. . . como la luz, que, según protestaba Mefistófeles, "no pue-

de despreciar a los cuerpos, pues, aun pudiendo, sigue encadenada a ellos, surge de ellos y los embellece, hasta que un cuerpo la detiene en su marcha" (Goethe, *Fausto*):

. . . da es, so viel es strebt,
Verhaftet and den Körpern klebt.
Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,
Ein Körper hemmt's auf seinem Gange.

Suprimid de la religión todo elemento objetivo y la reduciréis a un no sé qué, que se confundirá con las imaginaciones del individuo y que ni siquiera tendrá características de religión.

De hecho es inadmisible que, en la inspiración que transforma una vida, en el sentimiento que eleva a los hombres por encima de sí mismos, en lo que se llama el alma de una nación, en el espíritu religioso cuya acción llena la historia, no haya sino elementos subjetivos y extraños a la inteligencia. Sólo en algunos viejos manuales de psicología el alma se compone todavía de facultades separadas por compartimientos estancos. El alma real es una; y en cada una de sus manifestaciones está por entero, con su inteligencia y su imaginación, con su voluntad y su actividad espiritual.

Así pues, la concentración del espíritu religioso expresada por la idea de una religión sin símbolos, no es un final sino una fase: la condición de un nuevo impulso.

En general, el espíritu no se separa de una for-

ma sino para buscar otra; abandona una forma que ya le traiciona, para revestir otra que, dado su progreso interno y las nuevas condiciones en que se encuentra, le representará más fielmente. En este sentido mostraba Kant a la razón práctica emancipándose ante todo de las leyes empíricas que la esclavizaban; después, sentando como expresión inmediata de su querer, la noción del deber, y, finalmente, buscando los medios para hacer de la vida humana entera la realización de esta noción.

El principio religioso no se confunde con las formas que lo han expresado en el pasado. De otro modo tendría mil caracteres contradictorios y sería impensable. Se revela cada vez más como la afirmación de la realidad, de la sublimidad y del poder creador del espíritu.

Su asiento está, pues, en la conciencia. De cosa exterior y material, se ha vuelto vida interior. Es una actividad del alma, ya sea del alma de un individuo o de esas almas comunes, cada vez más amplias, que ella misma tiene el poder de crear a través de las almas individuales. Esta evolución, debida sobre todo a la acción de los místicos, ya ha sido lograda. Pero en el misticismo se distingue también el misticismo pasivo y el misticismo activo. El primero se contenta con retirarse del mundo y contemplar a Dios; el segundo, desde el seno de Dios, ama, quiere y se irradia. Pero para realizarse exteriormente hay que pensar y obrar. He ahí por qué los dos elementos que la religión unió

siempre al sentimiento, a saber, las creencias y las prácticas, le resultan, efectivamente, inseparables.

*

* *

¿De dónde vienen los moldes del pensamiento o categorías, por medio de las cuales la inteligencia percibe, o sea, recibe los fenómenos? Cuando se dice que son el producto de la acción doble del espíritu y de los fenómenos, está claro que no se da una explicación del hecho, sino una simple representación metafórica, así como, con mayor razón, los inventos del genio, que no sólo preceden a los hechos, sino que los dominan, modifican y crean, ofreciéndoles modelos que ellos no podrían realizar, son algo más que resultantes mecánicas de fenómenos dados. Por eso, aparecen ante el espíritu humano como revelaciones, como los efectos de una comunicación con cierta realidad superior.

¿De dónde venía —pregunta Schiller— la virgen misteriosa que todas las primaveras transformaba la naturaleza y los corazones?: "No había nacido en el valle; se ignoraba de dónde venía":

Sie war nicht in dem Tal geboren,
Man wusste nicht woher sie kam.

Análogamente, la inspiración religiosa se da en concepciones que exceden nuestra experiencia porque atañen a la fuente misma de la vida, y se nos presentan como revelaciones. El yo consciente las

ve así: no operarán en él ni existirán sino referidas a un origen sobrenatural.

Estas concepciones, al igual que toda representación intelectual de un objeto, quieren ser definidas, fijadas en una fórmula, o sea, en resumen: en una imagen. Tal imagen sólo puede ser un símbolo. Análogo ha sido, en efecto, el prolongado esfuerzo del espíritu religioso para romper la solidaridad que le unía a las cosas, tal cual se nos dan y a la ciencia de éstas, hasta proveerse de objetos que las superen, de objetos irrealizables por la naturaleza. Si las categorías y las nociones preformadas que aplicamos a las cosas para percibirlas sólo pueden ser símbolos irreductibles, si el conocimiento científico permanece invenciblemente simbólico, ¿cómo la religión, que quiere representar lo irrepresentable, podría escapar de esta ley de la inteligencia? Parecería incluso que el simbolismo religioso debiera considerarse como de segundo grado, ya que es imposible que la religión, en aquella de sus expresiones en que se enfrente con las afirmaciones de la ciencia, rivalice con ésta en aptitud para enriquecer nuestro conocimiento. La religión no tiene el mismo objetivo que la ciencia; no es para nosotros, en modo alguno, la explicación de los fenómenos. No pueden conmoverla los descubrimientos de la ciencia, relativos a la naturaleza y al origen de las cosas. Para la religión, los fenómenos valen por su significado moral, por los sentimientos que sugieren, por la vida interior que expresan

y que suscitan; y ninguna explicación científica puede quitarles este carácter.

Esto no quiere decir que se deban vaciar de todo contenido intelectual los elementos objetivos de la religión —creencias, tradiciones y dogmas— ni limitarlos a un valor exclusivamente práctico. Tal separación radical de la práctica y el conocimiento, intentada por Kant, es una especie de apuesta que él mismo no ha podido mantener. Despojada de toda noción teórica, la práctica no tendría ya valor alguno ni religioso ni aun humano, y la conciencia se niega a realizar semejante escisión. Pero hay precisamente en la conciencia dos modos de conocimiento: el distinto y el confuso, o mejor, el simbólico. La idea que preside las investigaciones de un artista, de un poeta, de un inventor o de un hombre de ciencia, es cierta idea confusa que quizá no se resolverá jamás totalmente en ideas distintas; y, sin embargo, es una idea positiva, activa, eficaz. La voluntad y la inteligencia humanas se mueven sobre todo por tales ideas. El matemático se esfuerza en alcanzar mediante sus análisis la intuición imaginativa, que se ha presentado como una revelación en su pensamiento y que se precisa y determina a medida que trata de convertirla en demostración conceptual. El espíritu no extrae la verdad, sino que la pone, la supone, aunque de modo forzosamente confuso; después, experimenta sus hipótesis, haciéndolas así cada vez más distintas. Para el hombre, lo verdadero es la hipó-

tesis sensiblemente verificada y precisada por el hecho.

El conocimiento religioso, que tiene como objetivo no lo que es, sino lo que debe ser, no puede determinarse como los conocimientos científicos; pero si, independientemente de su valor práctico, ofrece un significado simbólico que pueda satisfacer a la razón en la medida en que lo ha hecho la experiencia de la ciencia y de la vida, hay derecho a afirmar que posee un contenido intelectual legítimo y verdadero.

Tal es el fundamento de lo que llamamos dogmas, elemento integrante de toda verdadera religión.

Los dogmas básicos de las religiones son dos: 1º, la existencia de Dios, de un Dios vivo, perfecto y todopoderoso; 2º, la relación, igualmente viva y concreta, de ese Dios con el hombre.

No parece concordar con los hechos la afirmación de que la razón humana abandona actualmente la idea de Dios. La razón se ha alejado cada vez más de la idea de una divinidad exterior y material, concebida como duplicado o ampliación de los seres naturales; pero se aferra en cambio cada vez más a nociones que, reunidas, definidas y profundizadas, responden muy acertadamente a lo que la conciencia religiosa adora con el nombre de Dios.

La naturaleza visible es siempre disociación, dispersión, disolución, degradación, destrucción; pero soñamos con una conservación, concentración,

conciliación y armonía universales. El desarrollo de un individuo, según el curso natural de las cosas, supone el aplastamiento de algunos otros: El superhombre de Nietzsche quiere esclavos dóciles. El mal es, en nuestro mundo, condición del bien, una condición aparentemente indispensable. ¿Quién ha creado este mundo? ¿Ha sido el bien o el mal? ¿Ha sido Dios o el diablo? Dios —bondad, amor y perfección— hace santos, humildes, justos, hombres que se sacrifican. Pero el diablo ha puesto en el mundo hambre, sufrimiento, odio, envidia, codicia, mentira, crimen y guerra, despertando con ello la actividad del hombre y provocando su progreso. Ciencia, industria, organización social, justicia, artes, religión, poesía, educación: todas estas maravillas no son, en cierto modo, sino los medios que el hombre ha inventado para combatir o para olvidar los males que le cercan.

Suprimid el mal y el bien vuelve a caer en el vacío.

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.

"El combate es el padre y señor de todas las cosas" (Heráclito).

Pero la naturaleza humana protesta precisamente contra esa ley. Quiere poder hacer el bien con el bien y no con el mal; quiere que la libertad, el bienestar y la virtud de unos no redunde en la miseria, esclavitud y depravación de otros. Atribuye a todo lo que es, a todo lo que tiene en sí

algo de positivo y de vivo, cierta forma ideal, valor y derecho a la existencia y al desarrollo.

Confiere determinada existencia incluso al pasado, que ya no es, y también al porvenir, que quizá no será. Quisiera mantener libres y dueñas de su desarrollo a todas las formas de la actividad: ciencia, arte, religión, virtudes privadas, virtudes públicas, industria, vida nacional, vida social, comunión con la naturaleza, con el ideal y con la humanidad.

Más aun, la razón proyecta introducir entre tantos elementos inconexos acuerdo, armonía, solidaridad. Quiere que cada cosa sea todo lo que puede ser, en el sentido real de la palabra; que realice el máximum de perfección que comporta; que al mismo tiempo forme un todo con el conjunto y que viva de esta misma comunión.

¿Es posible la realización de tal objetivo?

Hay que reconocer que excede al plan de la naturaleza, cuya inercia es indiferencia por el valor intrínseco de los seres, si es que hay seres para la naturaleza. Excede incluso a la lógica de nuestro entendimiento, que, al reducir las cosas a conceptos, sólo sabe identificarlas o declararlas incompatibles. Sería sobre todo inconcebible si, con los sistemas dogmáticos de teología, sólo apeláramos a las categorías de eternidad, de inmutabilidad, de cualidad y de unidad estática.

Pero la naturaleza, vista por los ojos de la razón y no sólo por los de la ciencia, quizá no sea un simple mecanismo inmutable. ¿Se puede asegurar

que en su realidad viviente sólo contiene ser y no seres? Si consideramos la vida en lo que le es peculiar y la miramos como realidad, veremos el bosquejo de cierta reunión armoniosa y relativamente persistente de sustancias y de propiedades que las fuerzas mecánicas, abandonadas a sí misma, jamás habrían logrado.

Por analogía con la vida podemos concebir un ser en el que todo lo que es positivo, todo lo que tiene una forma posible de existencia y de perfección se uniría y subsistiría; un ser que sería uno y múltiple, no como elemento material hecho de elementos yuxtapuestos, sino como el infinito continuo y movedizo de una conciencia, de una persona. Aunque esta idea, que sobrepasa la ciencia, no se imponga mecánicamente al espíritu, no por ello deja de estar conforme con la razón humana, como lo atestiguan las tradiciones de los pueblos y las reflexiones de los pensadores. El ser que representa esta idea es el que las religiones llaman Dios.

El segundo dogma fundamental de las religiones es la comunicación viva de Dios con el hombre. La religión cristiana define así esta comunicación: "Nadie ha visto jamás a Dios; si nos amamos los unos a los otros, Dios reside en nosotros". En otras palabras, Dios es amor, y el amor es comunión, poder de vivir en otro. Amar es imitar a Dios, es ser en cierto modo Dios, es vivir en Él y por Él.

Tales ideas, que están en la médula del cristianismo, concuerdan en todo con las aspiraciones de

la razón. El ser en quien debe conciliarse, fundirse y subsistir armoniosamente todo lo que merece ser, está naturalmente concebido ya como un modelo que la inteligencia trata de reproducir en los objetos que construye, ya como una fuente de energía moral, donde la voluntad, en lucha constante por lo mejor, puede retemplarse incesantemente. Creer en Dios, creer en la unión eterna de todas las perfecciones que este mundo espacial y temporal nos presenta como incompatibles, es creer al mismo tiempo que esta incompatibilidad sólo es aparente y que existe una fuerza por la cual el bien puede llegar a ser, él mismo, la condición y el medio del bien.

Dios, unión de la perfección y de la existencia, Dios amor, Dios padre, Dios creador y providencia, son ideas que responden a las aspiraciones de la razón. Sin embargo, no son ideas claras y distintas, y no se concibe cómo podrían llegar a serlo. Son ideas confusas y simbólicas y, no obstante, muy reales y poderosas.

Con mayor razón, sólo pueden ser simbólicas las expresiones por las cuales la inteligencia trata de hacer cada vez más concretas estas nociones y, por ello, cada vez más comprensibles a todos y más aptas para determinar la voluntad. Pero estos desarrollos tienen su legitimidad ya que son concebidos para conciliarse en la razón viva con las condiciones esenciales de nuestra ciencia y de nuestra vida. La ciencia, como investigación pura de la verdad, y la vida, que busca para sí una razón de vivir, ¿no es-

tán acaso, también ellas, pendientes de ese ser, el único en quien la existencia adquiere valor y la perfección realidad?

Como elementos esenciales de la religión se distinguen, además del sentimiento y los dogmas, los ritos y las obras, exteriores o interiores.

Es imposible considerar a las obras como un elemento puramente adventicio de la religión. ¿Dónde se encuentra, en el alma humana, esa sustancia que sería ser puro y cuyo obrar, sin efecto sobre sus disposiciones, sólo sería una irradiación o una emanación adventicia? Esta metáfora se deduce de imágenes sensibles. Hay psicólogos eminentes que, lejos de considerar a las obras en el hombre como un simple resultado, afirman que el sentimiento, las disposiciones interiores, lo que se llama el ser, es sólo el efecto y la traducción psíquica de la actividad exterior y motriz. De todos modos, nos es imposible saber si un sentimiento dado es absolutamente espontáneo, o si debe algo a la influencia de nuestras acciones sobre nuestro ser. Esta influencia, si no es por sí sola creadora, es, con toda seguridad, muy profunda. Con justicia, pues, las obras y los ritos se han considerado siempre como una parte de las religiones. Por más espiritualistas que llegaran a ser, no podrían separar el ser del hacer sin derogar las leyes de la naturaleza humana. Mientras haya religiones, éstas comportarán como elementos esenciales, prácticas, ritos y manifestaciones activas y exteriores.

Las prácticas suponen autoridad y obediencia. No se concibe cómo podrían cercenarse de la religión o de la vida en general estos principios. Mas la autoridad religiosa lo es el espíritu y sólo él; cualquier otra autoridad no es sino un órgano por el cual se manifiesta la autoridad de dicho espíritu. La autoridad religiosa, exclusivamente moral, sólo puede ser comprendida y obedecida por las conciencias libres.

Los ritos religiosos no son un fin sino un medio. Deben servir para favorecer la realización de fines religiosos. Y éstos son: la pureza del corazón, el renunciamiento al egoísmo, y la constitución de una comunidad donde cada miembro debe existir para el todo y el todo para cada miembro; donde, según expresión de San Juan, todos serían uno, como son uno en Dios el Padre y el Hijo.

La religión mantendrá así su antiguo carácter de genio tutelar de las sociedades humanas. Quiere la unión de todas las conciencias y, por tanto, de todos los hombres. Se esfuerza por tender entre ellos un lazo de amor, como sostén, como principio del vínculo material. En ese sentido conservará celosamente los ritos que tantos siglos y tantos pueblos le transmitieron, y que son símbolos incomparables de la perpetuidad y de la amplitud de la familia humana. Los mantendrá infundiéndoles un pensamiento cada vez más profundo, más universal, más espiritual. Obrar, sentir, vibrar juntos, trabajando en una obra común, es, según la razón

misma, el secreto de la unión. Τὰ κοινὰ συνέχει (Las cosas comunes enlazan), decía Aristóteles.

*

*   *

Nos haríamos una idea incompleta y aun abstracta de la religión, si la limitáramos a las creencias y a las obras. Parte del sentimiento y a él tiende, porque los dogmas y los ritos tienen por objeto expresar el sentimiento y determinarlo. El desarrollo del sentimiento semeja un círculo que sólo se aleja de su centro para volver a él. No en vano el psicólogo y el moralista señalan en el misticismo un elemento esencial y quizá el fondo de la religión. Toda vida religiosa intensa es mística; y el misticismo es la fuente de vida donde se rejuvenecen las religiones amenazadas por la escolástica y el formalismo.

Pero hay un misticismo abstracto y estéril y otro positivo y fecundo. El primero es aquel que trata de vivir tan sólo del sentimiento y pretende haberse emancipado de la tiranía de los dogmas y de las obras. Al aislarse de la inteligencia y de la actividad, el pensamiento no se eleva, se marchita. Por el contrario, si le dirigen y fecundan el pensamiento y la acción, el sentimiento puede verdaderamente dilatarse y desplegar su virtud creadora; llega a ser entonces el misticismo activo, poder incomparable que se encuentra en el fondo de todos los grandes movimientos de la humanidad: religiosos, morales, políticos o sociales.

Si las creencias y las prácticas determinan y orientan el sentimiento religioso, éste podrá definirse, por comparación con la virtud puramente natural y filosófica, diciendo que es la transformación de la tolerancia en amor.

Los filósofos y los políticos han encontrado razones para prescribir a los hombres la tolerancia mutua. ¿Con qué derecho reclamaría para mí una libertad que negaría a mis semejantes? Pero semejante razonamiento es más formal que real. ¿Quién justifica que la libertad de los demás sea el precio de la mía? Quizá fuera esto cierto, si por libertad se entendiera la potencia desnuda de querer o no querer; pero tal libertad es una abstracción didáctica. Toda libertad real hace cuerpo con ideas, conocimientos, inclinaciones y hábitos que la determinan. Y esta libertad es verdaderamente mejor que otra, si obra conforme a principios superiores. ¿Cómo, si no, todas las libertades tendrían los mismos derechos? ¿Tiene los mismos derechos el error que la verdad, el vicio que la virtud, la ignorancia que la ciencia? ¿Es que todos nuestros conocimientos actuales, lo mismo los morales que los físicos, no pretenden igualmente poseer la certidumbre científica? Sólo durante cierto tiempo la verdad debe tolerar al error: el tiempo necesario para que éste se instruya y se corrija.

En resumen, el principio de la tolerancia es una noción inoportuna, la expresión de una condescendencia desdeñosa, el rechazo mental de lo que

parece aceptarse. Si en todas las cosas sólo admitiéramos el punto de vista de la ciencia positiva, no podría justificarse ni aun permitirse la tolerancia.

Pero la religión es, precisamente, la reivindicación, junto al punto de vista de la ciencia, del punto de vista del sentimiento y de la fe. Para ella, el valor de las libertades no se mide por la cantidad de conocimientos científicos que pretendan poseer. La individualidad como tal, lo mismo la del ignorante que la del sabio, la del criminal o la del hombre honrado, tiene un valor propio. Un mundo donde reinan la personalidad, la libertad de errar y de fallar, la variedad y la armonía, es, para el hombre religioso, más hermoso, mejor, más análogo a la perfección divina, que un mundo en el que todo se redujera a la aplicación mecánica de determinada fórmula única e inmutable. Lo finito sólo puede imitar a lo infinito diversificándose ilimitadamente.

Por eso, el hombre religioso aprecia en los otros hombres no los aspectos en que se parecen, sino principalmente aquellos en que difieren. No se limita a tolerar simplemente estas diferencias, pues ellas son, para él, partes de la armonía universal: el ser de los otros hombres y, por ello, la condición del desarrollo de su propia personalidad.

"Mirad —decía el zapatero Jacobo Boehme— a los pájaros de nuestros bosques; alaban a Dios cada cual a su manera, en todos los tonos y en todas las formas. ¿Se ofende Dios por esa diversi-

dad y hace callar las voces discordantes? Todas las formas del ser son gratas al Ente infinito".

La religión nos prescribe amar a los otros, y amarlos por ellos mismos. Más audaz que la filosofía, hace del amor un deber: el deber por excelencia; porque ordena a los hombres amarse en Dios, es decir, volver a la fuente común del ser y del amor. Y es natural amarse entre hermanos.

*
* *

A pesar de sus relaciones, ciencia y religión permanecen y deben mantenerse distintas. Si no existiera otro modo de establecer un orden racional entre las cosas que reducir lo diverso a lo uno, ya sea por asimilación, ya por eliminación, los destinos de la religión podrían parecernos dudosos. Pero los conflictos que engendran las oposiciones no comportan en la vida las mismas soluciones que en la ciencia o en la dialéctica. Cuando luchan dos potencias, dotadas ambas de vitalidad y fecundidad, las dos se desarrollan y crecen a través del conflicto. Al ponerse cada vez más en evidencia el valor y la indestructibilidad de ambas, la razón se ingenia para acercarlas durante sus luchas, hasta formar con su unión un ser más rico y armonioso que cada una de ellas por separado.

Esto es lo que ocurre con la religión y la ciencia. La lucha templa a una y a otra; y, si prevalece la

razón, de sus principios distintos, que la lucha habrá hecho más vastos, más fuertes y más flexibles, surgirá una forma de vida cada vez más amplia, rica, profunda, libre, bella e inteligible. Pero estas dos potencias autónomas sólo pueden encaminarse hacia la paz, el acuerdo y la armonía, sin pretender jamás llegar a la meta, . . . pues tal es la condición humana.

OBJETO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

¿Cuál es el objeto propio de la historia de la filosofía? ¿Qué método conviene seguir en ella?

¿Se trata simplemente de reunir y clasificar cronológica y geográficamente los hechos a los que conviene el epíteto de filosóficos?

¿Se trata, después de esto, de referir cada uno de ellos a las particularidades del medio en que se han producido, como si fueran sus condiciones o causas?

O bien, si se estima que la filosofía tiene cierto grado de existencia y desarrollo propio, y constituye una especie de organismo, ¿se trata de discernir y seguir ese desarrollo autónomo a través de las invenciones aparentemente caprichosas de los individuos? ¿Consideraremos a cada filósofo como el instrumento más o menos dócil de un espíritu inmanente y universal? ¿Limitaremos nues-

tra tarea a desglosar y ajustar las partes viables y fecundas de la obra de cada pensador, abandonando las que tarde o temprano quedarán en desuso? ¿No se espera del historiador el que todo lo lea, todo lo estudie y todo lo critique, devolviendo al olvido lo que no merezca ocupar la memoria de los hombres?

Si repugna juzgar así las producciones filosóficas, en nombre de la idea más o menos mística de una filosofía eterna, ¿no se querrá al menos distinguir, entre las concepciones de un hombre ilustre, aquellas en que verdaderamente es él mismo, innovador o precursor de lo porvenir, apartándolas de aquellas en que sólo es el eco de sus antecesores?

Finalmente, ¿no hay una concepción de la historia de la filosofía, indicadísima para las ciencias positivas, según la cual la tarea de la historia consistiría en estudiar no la filosofía sino los filósofos, y mostrar, respecto a cada uno de ellos, tras su análisis psicológico, qué evolución, dado su temperamento, su educación y las circunstancias de su vida, le ha llevado a producir las ideas que ha alumbrado?

Cada uno de estos puntos de vista tienen indudablemente su interés y su valor; pero ninguno de ellos parece ser el peculiar del historiador de la filosofía.

Es demasiado modesto limitarse a coleccionar y ordenar cronológicamente las manifestaciones fi-

losóficas, pues si en algún sitio se nos ofrece un encadenamiento lógico de los hechos entre sí, es en las doctrinas y sistemas en que la filosofía se ha realizado.

En cambio, es temerario decidir que tal concepción tiene al porvenir en su favor, mientras que tal otra ya ha prescrito. En tiempos de Voltaire la metafísica fué definitivamente condenada. Sin embargo, era la época en que germinaba la filosofía alemana.

¡Y hasta qué ambicioso es el pretender averiguar los orígenes históricos e inconscientes y la génesis mecánica de las ideas de un pensador! ¿Quién de nosotros, ni aun el más atento y hábil en analizar sus estados de conciencia, podría explicar con verdad el origen de sus opiniones y de sus doctrinas? ¿Cómo reconocer las influencias profundas y duraderas de entre las innumerables a que nos somete continuamente nuestra vida cada día más compleja, y cómo precisar en qué sentido se han ejercido? Además, ¿por qué empeñarse en que nuestras ideas sólo procedan de influencias externas, sin que nosotros participemos en su creación?

Junto a estas diversas concepciones de la historia de la filosofía, unas tímidas en exceso y otras temerarias y aventuradas, hay una que atrae menos al espíritu, quizá porque tiene un aire menos científico, pero que responde más exactamente a la naturaleza misma del objeto propuesto. Es también, según creo, la que comúnmente aplican los escri-

tores cuyo solo objeto es hacer historia de la filosofía, sin ninguna otra preocupación.

Consiste en empezar tomando por materia de su estudio lo inmediatamente dado, o sea, tal o cual doctrina, una, aunque más o menos compleja, y tal conjunto de ideas presentadas por el filósofo como formando un todo. Donde no se cumple esta condición, podrá verse un agudo moralista, o un espíritu profundo, o un pensador original, pero no un verdadero filósofo. El problema consiste en saber qué relación lógica ha establecido efectivamente el filósofo entre sus ideas, cuáles ha tomado por principios y en qué orden y de qué modo hace depender de las ideas principales, las otras. El filósofo es un hombre que confronta entre sí los conocimientos y creencias de los hombres, buscando sus relaciones. Queremos saber cómo han concebido tales relaciones un Platón o un Leibnitz. Y como el filósofo no es el vidente a quien se revele la verdad como un relámpago, sino el buscador paciente que reflexiona, critica, duda, vacila y sólo se somete a razones, queremos saber qué vía metódica, qué observaciones y qué razonamientos han llevado a nuestro autor a sus conclusiones. No se trata aquí del trabajo inconsciente y mecánico de su cerebro, sino de su esfuerzo consciente y decidido para franquear los límites de su individualidad, para pensar de modo universal y descubrir lo verdadero.

Por eso, no es ni la filosofía en general, ni el con-

junto de su desarrollo, ni la evolución psicológica de cada filósofo en particular lo que forma el objeto inmediato de la historia de la filosofía, sino las doctrinas concebidas por los filósofos. Conocer bien y comprender bien esas doctrinas, explicarlas todo lo posible, como lo haría su propio autor, y exponerlas conforme al espíritu y, en cierto modo, al estilo de dicho autor, tal es la tarea esencial, a la que se subordinan todas las demás.

Ciertamente, es útil considerar al hombre y no su sola obra; pero esto sobre todo porque, muy a menudo, el conocimiento del hombre nos ayuda a comprender su obra. El cartesianismo debe más de una característica a la persona de Descartes. ¡Qué error, sin embargo, si se pretendiese ver sólo en él la historia de un espíritu individual!

Análogamente, es interesante preguntarse, a través de la sucesión de los sistemas, lo que la filosofía va siendo, si avanza o si permanece estacionaria. Mas tal estudio general no puede reemplazar al estudio de las doctrinas consideradas en sí mismas según el punto de vista de cada autor; al contrario, le presupone.

Que no se diga que tal parte de las doctrinas de un filósofo es descartable, por encontrarse ya en otro filósofo anterior. Esta razón es insuficiente. Un gran espíritu no se empeña en ser nuevo y original, sino en buscar la verdad. ¿Cómo se desdeñaría una parte de ella, bajo pretexto de que ya había sido encontrada por otro? En las épocas clá-

sicas de la literatura nadie se creía obligado a crear *ex nihilo,* al modo de Dios. Corneille o Molière espigan copiosamente en las obras de sus antecesores; sin dejar de ser originales, si con esos elementos componen obras bellas. Análogamente, Aristóteles, Leibnitz o Kant conservan celosamente lo que los hombres han hallado de bueno antes que ellos y lo utilizan como cosa propia. "Cuando se juega a la pelota —dice Pascal—, todos juegan con la misma, pero alguno la maneja mejor que los demás". La idea más corriente toma a veces una fisonomía nueva, por las nuevas relaciones con que se enlaza.

En cambio, tal idea que debía revelarse más tarde como importante y fecunda, puede no haber tenido en el sistema en que primero apareció sino un papel secundario o borroso. Sin dejar de apreciarla como hallazgo o presentimiento interesante, guardémonos de colocarla en primer plano, so pretexto de servir a un autor modernizándole. Debemos dar a conocer a Descartes, no como podría suponerse que sería hoy, sino como era en 1644, cuando refería todos los problemas al de la certeza.

La tarea que se nos asigna determina con precisión los medios de cumplirla. En los desarrollos ulteriores que un sistema ha podido tener, en las doctrinas que ha originado, en las apreciaciones e interpretaciones de los contemporáneos y sucesores, así como en los datos históricos y biográficos relativos a la persona del autor y a sus obras, no de-

bemos buscar sino indicaciones acerca de los problemas que hemos de plantearnos personalmente o datos materiales que determinen en lo posible el terreno sobre el que hemos de operar. En cuanto a las fuentes mismas de la historia de la filosofía, sólo hay que verlas en los monumentos dejados por los filósofos mismos.

Hay que considerar cada obra filosófica en su conjunto y en sus detalles. El trabajo del espíritu es una continua oscilación del todo a las partes y de las partes al todo. Así se procede para comprender un drama, un poema, una obra de arte. Por este movimiento alternativo de inducción y de deducción se elaboran las ciencias. Pues análogamente: explicando a un autor por sí mismo, sus ideas generales por sus doctrinas particulares y éstas por aquéllas, es como podremos captar bien su pensamiento.

No basta descubrir textos curiosos, ni aun inéditos. ¿Quién de nosotros se entrega íntegro en lo que dice? ¿Por qué una carta escrita a un corresponsal mal preparado para comprender al filósofo ha de tener más valor que los tratados largamente madurados y destinados a la posteridad? El historiador abocado a la búsqueda, no de anécdotas, sino de la correcta apreciación de la obra de un gran hombre se atendrá menos a alinear y hacer maniobrar gran cantidad de textos aislados, que a empaparse cada vez mejor del pensamiento del autor, leyendo y releyendo repetidas veces el conjunto

de sus obras. Se dispondrá a colocarse en el punto de vista del autor, a buscar con él, a seguirle en los rodeos de sus meditaciones, a compartir sus emociones filosóficas y a gozar con él de la armonía en que repose su inteligencia.

Los sistemas filosóficos son pensamientos vivos. Buscando en sus textos el medio de resucitar estos pensamientos en sí, es como se puede esperar comprenderlos.

(De *Estudios de historia de la filosofía*, pág. 2.)

DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA

La filosofía que toma el nombre de ciencia desciende imprudentemente a un terreno del que, tarde o temprano, será desplazada por un adversario mejor equipado que ella para la lucha. La única actitud que entonces le cabrá será la de ese positivismo que, haciendo de la necesidad virtud, se empeña en conferir a la ciencia, desde lo alto de sus teorías, derechos que ella se arroga por sí sin tal permiso.

La razón teórica, tal como el tiempo la ha forjado, no se confía ya sino al método experimental, ni reconoce a los que, aun invocándola, practiquen otro método. Si esta facultad de conocer es la medida última y única del valor de las ideas, el progreso de la filosofía no puede consistir sino en tomar cada vez mayor conciencia de la vanidad de

sus pretensiones y en esfumarse cada vez más, dejando paso a la ciencia positiva.

¿Pero es que la filosofía está efectivamente colocada sobre este terreno de la razón teórica en el que la ciencia positiva domina cada vez más? ¿Es que la filosofía sólo se ejercita en el campo del pensamiento y sólo de él toma sus principios? Tal idea del todo, de lo uno, de la armonía universal, que es, según se dice, el móvil supremo de la filosofía, ¿emana únicamente de esta razón teórica que no dispone más que de intuiciones sensibles y que está, por lo mismo, encerrada para siempre en lo particular y lo contingente? ¿No será más bien tal idea una aspiración del sentimiento, un acto de la voluntad libre e infinita que, por su laborar interno, se sustrae a las trabas de las leyes realizadas y se lanza de lo real a lo ideal?

Si la idea del todo tiene su *materia* en la razón, ¿no tendrá su *forma* en la voluntad? En una palabra, en vez de colocarse la filosofía en el campo de las ciencias, ¿no es ella precisamente quien averigua el valor y la significación de la ciencia y si ésta puede pretender la representación de lo absoluto en el espíritu humano? ¿No demuestra la existencia de una actividad práctica distinta de la especulación y que posee principios que le son propios, tales como el deber o lo bello, modelos irrealizables del hecho y de las leyes físicas? ¿No persigue, en definitiva, primero la distinción entre la cosa dada y el agente creador, entre el objeto y el sujeto, entre

la razón y la voluntad, entre la ciencia y la moral, y después la reunión de esas parejas de términos en un principio supremo?

Si fuera así, la filosofía conservaría un lazo de parentesco con la ciencia; pero también lo tendría con la religión y con el arte, que son las creaciones relativamente inmediatas de la actividad práctica; y este doble parentesco constituiría su carácter propio. La iflosofía no estaría fundada exclusivamente ni sobre los principios de la razón teórica, como la ciencia, ni sobre los de la voluntad, como la religión, sino que participaría a la vez de la voluntad y de la razón, buscando si una debe preferirse a la otra, o si las dos deben ser equiparadas, así como también si deben unificarse y cómo. Implicaría así la filosofía elementos científicos y religiosos o artísticos, y tendría como misión principal el establecer justas relaciones entre esos elementos. Desde luego, sin usurpar nada a las ciencias ni a las religiones positivas, que son, para ella, los *hechos,* la filosofía tendría su sitio propio en una esfera distinta, donde residirían los *principios creadores y directores* de la razón y de la voluntad.

Esta concepción de la filosofía explica y justifica plenamente la mezcla de simetría y de incoherencia que presenta en realidad esta forma de la actividad humana. Nadie se extraña de que el progreso artístico o religioso no sea continuo y metódico; nadie piensa en negar el valor del arte, pretextando que las obras de Fidias no han sido igualadas des-

pués de él, ni el valor de la religión, porque ofreciera en el pasado una pureza que en el presente no alcanza. Por tanto, si en la filosofía el elemento racional se combina con un elemento misterioso, peculiar de la voluntad libre e infinita, análogo al que sirve de resorte para el arte y la religión, no es lícito esgrimir contra ella la irregularidad persistente que se manifiesta en su marcha. Esta irregularidad de desarrollo, menor desde luego para la filosofía que para el arte y la religión, es en ella, como en esos campos vecinos, la consecuencia natural y legítima de la intervención de la libertad.

La trascendencia relativa de la filosofía explica también el singular fenómeno de que, a través de todos los progresos de las ciencias positivas, casi todas las grandes soluciones intentadas, aun entre los antiguos, continúan, en sus principios esenciales, siendo posibles. En efecto, la forma y expresión del hilozoísmo, del mecanicismo o del dualismo no pueden seguir siendo lo que eran para Tales, Demócrito o Platón; pero todavía hoy se ve a algunos filósofos referir las cosas ya a una fuerza inteligente, a la vez que inconsciente, que recuerda la materia viva de Tales, ya a una pluralidad infinita de fuerzas ciegas, que recuerda a los átomos de Demócrito, ya a una oposición entre lo real y lo ideal, que recuerda al platonismo. Hasta en los filósofos más versados en ciencias positivas y más preocupados de poner su metafísica de acuerdo con los hechos, descubrimos teorías que, despojadas de

su envoltura científica, apenas difieren de las teorías antiguas sino por su mayor grado de precisión, método y desarrollo. Claro es que la selección se ejerce mucho menos en el dominio de la metafísica que en el de las ciencias positivas. ¿Qué crítico prudente osaría juzgar las opiniones filosóficas de un hombre en vista de sus conocimientos científicos? Tal carácter, que sería inexplicable si la filosofía fuese propiamente una ciencia, nada tiene de extraño si la filosofía participa del arte y de la religión, que tampoco disponen sino de un corto número de formas esenciales, aplicables por otra parte a las materias más diferentes.

Por el interés que todavía hoy presentan, se explican las más antiguas soluciones metafísicas consideradas en sí mismas: Responden a aspiraciones que, perteneciendo a la voluntad libre, son superiores al tiempo y al espacio. Mientras que el *entendimiento* moderno, síntesis dinámica y acumulada de los esfuerzos de nuestros predecesores, no puede pensar como el entendimiento positivo, la *voluntad* libre puede dedicarse a los mismos objetos que atrajeron a los primeros hombres y apegarse al mismo ideal. Entonces, es el genio del autor, mucho más que el contenido de su doctrina, lo que nos atrae. También por ello, preferimos irremisiblemente los maestros a los discípulos, el manantial vivo al arroyo canalizado. Poco importa que la monadología esté expuesta más metódica y claramente en Wolff que en Leibnitz: continuaremos

estudiándola en Leibnitz. Por eruditos que sean los comentadores y discípulos de Platón y de Aristóteles, y aun ansiando sus declaraciones, les negamos el derecho a interponerse entre los maestros y nosotros. En filosofía, como en religión y en arte, el presente sólo se reforma restaurando el pasado; y las revoluciones más fecundas son las que resucitan las obras más antiguas. ¿No vemos en la actualidad que muchos filósofos prescinden de las metafísicas de Fichte, Schelling y Hegel, para volver al propio Kant; que otros siguen a Leibnitz o a Descartes, y hasta que alguna escuela filosófica retrocede más allá de Kant, Descartes, Aristóteles y Platón para remontarse hasta Heráclito y el budismo? *"Philosophia duce regredimur"*, tal es la enjundiosa divisa que se lee sobre una medalla acuñada en honor de un filósofo de la escuela de Padua [1].

Finalmente, es este doble origen, a la vez intelectual y moral, lo que explica la persistencia de la filosofía, a pesar de sus innumerables fracasos y la escasa evidencia de sus progresos. Ya decía Cicerón (*De Finibus,* I, 1) que, una vez admitida, la filosofía no puede ser restringida ni detenida su carrera. Continuamente recomienza su obra, a semejanza del artista que no se propone completar con un detalle nuevo la parte de belleza que hayan podido

(1) Victor Egger, *Sur une médaille frapée en l'honneur d'un philosophe de l'école de Padoue.* (*Mémoires de la Société académique de Maine-et-Loire,* tomo XXXIII.)

realizar sus predecesores, sino que pretende expresar, por su propia cuenta y de un solo golpe, lo bello total, conforme él lo concibe. La filosofía es obra personal. En cierto sentido no se transmite. Cada hombre se construye su sistema, que no es sino la medida en que sabe tomar conciencia de su cultura y disposiciones intelectuales y morales. No tiene, pues, nada que temer la filosofía de su impotencia para constituirse definitivamente. Si sólo respondiese a una necesidad científica, los razonamientos de los antiguos sofistas o escépticos habrían bastado entonces para aniquilarla, pues fueron golpes certeros que se anticiparon a las objeciones que contra ella esgrimen sus enemigos modernos.

Pero es que la filosofía responde precisamente a la necesidad de medir el alcance y el valor del conocimiento científico, a la vez que de desplegar esa facultad de iniciativa y de creación que se siente encogida entre lo real y lo necesario; y, como esa facultad del alma no es menos esencial ni menos noble que la razón teórica, a la que, por otra parte, resulta indispensable, asegura la permanencia de la filosofía, siendo testimonio tanto de sus miras elevadas, como de su libre marcha, que burla todo cálculo.

La filosofía es, por tanto, inexpugnable si, en vez de descender a un terreno que no es el suyo, se establece definitivamente en esa región superior de la unidad suprema e ideal en que deben conciliarse las máximas de la práctica y las leyes de la especu-

lación. Así, sólo así, justificará plenamente su existencia e imprimirá a sus obras ese doble carácter científico y artístico que les asegura un puesto de honor entre las creaciones del espíritu humano.

(De la Introducción a *La Philosophie des Grecs*, de E. Zeller.)

LA PSICOLOGÍA FÍSICA

La psicología física se empeña en un problema paradójico. Las ciencias positivas, desde las matemáticas hasta la misma historia natural, no han podido constituirse sino haciendo de la realidad dos partes: una susceptible de ser cuantificada y la otra no. Como esta parte segunda excluye la precisión y el cálculo, se la abandona, quedando sólo la primera como objeto de la ciencia. Pero precisamente este residuo que las ciencias precedentes han debido eliminar para hacerse positivas, o sea, este conjunto de elementos subjetivos, es lo que la psicología física quisiera conocer científicamente. Esto se opone al método de las ciencias; y hay que escoger: o se aspira a reducir totalmente la intimidad que habían reservado las ciencias, reducción que tendrá metafísicamente una influencia retroactiva sobre las ciencias, transformando a sus objetos en abstracciones sin base y haciendo que los objetos científicos, inteligibles como medida de la realidad, pierdan toda significación, pues la medida acabará

midiéndose sólo a sí misma y todo desembocará en un nihilismo, o —como segundo término de la alternativa— se intentará la reducción sólo hasta cierto punto, tal como lo hacen las ciencias, en cuyo caso la ciencia que se constituya será tan legítima como las otras, pero, al igual que ellas también, dejará que el espíritu subsista, manteniendo así la posibilidad de una metafísica espiritualista.

Para terminar, la psicología resultará singularmente restringida y limitada, si elimina realmente toda noción de alma y renuncia a aceptar un postulado especial. De hecho, la noción de alma interviene constantemente en las explicaciones aparentemente mecánicas que se dan de los fenómenos. En efecto, las reacciones atribuídas al ser psíquico no son meros reflejos adecuados a la realización de la vida, sino que son por naturaleza aptas para procurar la ciencia y, por la ciencia, el imperio sobre las cosas. El ser dotado de alma no es sólo un fin dado, como el ser dotado de vida, sino que es capaz de proponerse un fin y de imaginar medios apropiados para realizarlo. Puede proponerse como fin, no sólo su propia existencia, sino una infinidad de objetos que poco o nada tienen que ver con ella. Puede llegar hasta proponerse fines absurdos, como la nada. Habría así dos psicologías, aunque imprecisamente separadas: una, la psicología propiamente humana, incapaz de prescindir de la facultad de reflexión que caracteriza al hombre; y la otra, la psicología animal, en la que también caben las ma-

nifestaciones psíquicas del hombre, siempre que éste deja actuar, sin dirigirlas, a las fuerzas que hay en él. El mecanismo que revela esta segunda psicología no deja de tener relación con la libertad que revela la primera, pues es el instrumento sobre el que se ejerce inmediatamente la libertad y que la relaciona con la naturaleza.

(*De la idea de ley natural, Las leyes psicológicas,* XII.)

EL PARALELISMO PSICOFISIOLÓGICO

¿Cuál puede ser la fórmula general de las leyes psicológicas?

El procedimiento más científico para determinarla es, a primera vista, remontarse a las condiciones físicas y mecánicas de los estados de conciencia. ¿Puede decirse, por ejemplo, que la experiencia manifieste una relación constante entre las modificaciones físicas del cuerpo y las modificaciones del alma? ¿O que existen ambas clases de fenómenos, creciendo y decreciendo paralelamente y en proporciones análogas? ¿Puede conjeturarse, aplicando al alma la ley general de la correlación de fuerzas, que existe un equivalente mecánico de la sensación, del pensamiento, de la voluntad, como lo hay del calor o de la acción química? Si así fuera, la necesidad física misma sería la raíz de la necesidad fisiológica.

La analogía que pueda existir entre el desenvol-

vimiento psicológico y el físico no justificaría la hipótesis de una transformación de los fenómenos mecánicos en fenómenos psicológicos, ya que tampoco el movimiento se transforma en calor propiamente dicho, sino que constituye simplemente la condición de éste, su base material. Sin embargo, tal analogía parece indicar que el mundo pensante no es sino una especie de doble interior de una parte del mundo mecánico; hace suponer que, en el fondo, existe entre el pensamiento y los movimientos concomitantes un exacto paralelismo, y lleva a creer que podrán hallarse fórmulas que permitan explicar y prever los fenómenos psicológicos por la sola consideración de sus condiciones mecánicas.

Esta empresa sería legítima si pudiéramos medir en sí mismas las variaciones psíquicas correspondientes a las variaciones mecánicas.

Mas, para medir completamente las manifestaciones anímicas, habría que convertir la diversidad de los fenómenos psicológicos en cantidades homogéneas, es decir, por ejemplo, en cantidades de energía psíquica; pero, ¿es posible reducir así a una misma unidad de medida la diversidad de las cualidades del alma?

Antes de abordar este problema, habría que comenzar por estudiar las variaciones mecánicas correspondientes a las variaciones de una misma cualidad psíquica. Supongamos que lo que desde este punto de vista se estudia es el recuerdo: Habría que trazar el cuadro siguiente, simbolizando con R

cierta cantidad de recuerdo y con M cierta cantidad de movimiento:

R_1	M_1
R_2	M_2
"	"
"	"
"	"

De donde se deduciría que: $R = f(M)$.

Pero, ¿cómo se darán R_1, R_2, etc.? El recuerdo, como el alma misma, no es una cualidad simple, sino que abarca la nitidez, la vivacidad, la complejidad, la exactitud, la precisión, el alejamiento en el pasado, el sentimiento de la identidad personal, la conciencia de haber ya concebido la idea en cuestión, etc. El valor del recuerdo está determinado precisamente por la presencia, la ausencia o los grados de estas diversas cualidades. Habría, pues, que renunciar a medir un todo tan complejo como el recuerdo, cuyos valores, debido a tal complejidad, no son cantidades de una misma naturaleza. Habría que buscar cualidades simples y exactamente definidas, análogas a la extensión y al movimiento; determinar el equivalente mecánico de cada una de estas cualidades, y encontrar luego una relación numérica entre estas cualidades, consideradas aisladamente, y los resultados de sus combinaciones. Pero es imposible realizar tal empresa científicamente, o sea, sin intervención del tacto, del juicio y del sentimiento, es decir, de la apreciación directa de

la cualidad que precisamente se quiere suplir. Nada prueba, por otra parte, que las cualidades psíquicas puedan descomponerse en elementos simples, idénticos a través de los cambios de intensidad.

Estas observaciones se aplican con mayor razón a las cualidades morales del alma, que son las más importantes.

Si ahora, procediendo en sentido inverso, lo que se nos diese fueran las variaciones de los fenómenos físicos, para que dedujéramos de ellas las correspondientes variaciones de los fenómenos psicológicos, caeríamos en un círculo vicioso al intentar medir éstas por aquéllas, ya que, para establecer una relación constante entre dos series de variaciones, es preciso, primero, medirlas por separado.

Tal método de investigación no parece, por tanto, proporcionar un resultado ni aun aproximado, sino aplicándolo a un lado muy restringido del mundo psicológico, a ese lado por donde el alma toca, en cierto modo, a la materia y por donde no es todavía ella misma. Considerado en su esencia propia, el mundo psicológico no puede ser mirado como un doble del mundo físico; porque entonces no puede explicarse la enorme desproporción que existe, desde el punto de vista moral, entre actos que han gastado aproximadamente la misma cantidad de energía física y consumido casi el mismo peso de carbono. ¿Conocemos mejor el valor del trabajo intelectual cuando sabemos que su equivalente mecánico es un poco más considerable que el

de un trabajo muscular de la misma duración? ¿Se juzgará el valor de un placer, la verdad de un pensamiento o el mérito de un acto por el peso que se podría levantar mediante la energía proporcionada por el carbono oxidado con ocasión de tal placer, pensamiento o acto?

Es, pues, ilícito invocar el paralelismo entre los fenómenos físicos y los fisiológicos para hacer del alma una función del movimiento. Los fenómenos psicológicos no son mensurables al estilo del movimiento, y, si es posible establecer grados entre ellos, tales variaciones no tienen en las regiones elevadas del alma relación determinable de acuerdo a las variaciones de la cantidad de fuerza física.

Lo mismo puede decirse, aunque de modo menos absoluto, de la doctrina según la cual los fenómenos psicológicos sólo son la reproducción interna no de los fenómenos mecánicos, sino de los nerviosos. También aquí el paralelismo es sólo parcial, aunque, efectivamente, se extiende a una mayor porción de la vida psicológica. Poco importa hallar modificaciones del sistema nervioso correspondientes a cada modificación del alma; la cuestión está en saber si unas son la medida de las otras. Y se ve que no hay proporción entre la diferencia fisiológica y la psicológica que distinguen, por ejemplo, entre genialidad y locura; y, cuando se juzga al alma por el cuerpo, se está en camino de identificar esos dos estados. Además, mientras que, en la comparación de los fenómenos psicológicos con los mecánicos,

éstos eran exactamente mensurables, aquí resulta que ninguno de los dos es mensurable, por lo que no puede evitarse una gran incertidumbre acerca del grado de correspondencia entre ambos.

En suma, la sola tentativa verdaderamente práctica consiste en buscar, no la correspondencia de las relaciones, sino la de los fenómenos considerados aisladamente. Pueden entonces obtenerse resultados precisos e instructivos; pero estos resultados no revelan la ley de los fenómenos psicológicos, ya que, no siendo absoluta la ley de la determinación física, dejan intacta la cuestión de saber si las condiciones físicas son en parte determinadas por el alma misma, y cuál es, en tal caso, la proporción de la influencia en la producción de estas condiciones.

(*De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, cap. VII.)

EL PROBLEMA MORAL

Los derechos de la ciencia no prescriben: De todos los poderes con que se enfrenta la razón humana, sólo ella se le impone del modo más irresistible. Pero, si la ciencia no puede fundar la moral, ¿puede realmente abolirla?

El sabio es un espectador y la ciencia es un espejo que nos representa la realidad en resúmenes. Y cabe preguntarse: ¿es que el espectador excluye al actor? Muy al contrario, lo reclama. La ciencia no tendría nada que observar si no hubiese una actividad

que produce incesantemente fenómenos. ¿No puedo aplicar este principio a la vida moral?

La ciencia —diré— aplicada al hombre, no puede impedir que me crea alguien y que obre como tal, ya que espera mis acciones para tener un objeto que analizar. No le pidamos la regla de nuestros actos, ni temamos que nos prohiba adoptar tal o cual regla que no haya sancionado. La ciencia no puede prescribirnos nada, ni siquiera que la cultivemos a ella; y podemos escoger fuera de ella nuestro principio de acción. Nuestra sola obligación respecto a la ciencia consiste en cuidar que la regla que nos tracemos no esté en contradicción con sus condiciones fundamentales y sus resultados adquiridos.

Pero ¿dónde buscaremos tal regla? ¿En la moral helénica? ¿En la cristiana?

Entre ambas parecen abarcar todo el ideal humano: una es la moral de la inteligencia, la otra es la moral de la voluntad. La armonía y el amor, el bien y el deber, la belleza de la forma y la sublimidad del espíritu resumen todos los objetos que el hombre puede buscar: todas nuestras concepciones morales caben, por tanto, en la moral cristiana y en la helénica.

Pero es difícil conciliar estas dos doctrinas: Una se dirige a la vida presente o temporal, la otra hacia la vida futura o eterna.

La moral helénica nos propone como fin ese estado en que la naturaleza se halla en armonía con el

espíritu, sin renunciar por ello a su esencia y valor propios. El término de esta sabiduría es la serenidad, que resulta del exacto acuerdo de la perfección corporal con la intelectual. Verdad es que la moral helénica es idealista, siendo su objeto elevar al hombre por encima del instinto y de la animalidad; pero aspira a la coincidencia de la forma con la idea: la idea realizada y la naturaleza idealizada. Para ella, la cuestión está en hallar el punto de contacto entre materia y espíritu, y unir a éste con aquella en la proporción más bella. La máxima griega es: de nada demasiado, ni en lo espiritual ni en lo físico.

La moral cristiana está lejos de ser la moral de la medida; es más bien la moral de la locura, del amor y del deseo infinito. Quiere que seamos perfectos como lo es Dios. Ordena al espíritu que se separe de la materia, como la mariposa surge de la crisálida, pues la finita naturaleza no puede contener al espíritu infinito. Este ideal trascendente en que la naturaleza resulta sacrificada al espíritu, ¿es conciliable con el ideal griego, que, manteniendo a la una y al otro en sus justos límites, los junta en armoniosa unión?

Hay que escoger: Ya no podemos encontrar ni la serenidad de los griegos ni el ímpetu gozoso de los primeros cristianos. Para los antiguos, la moral es una doctrina, para aquellos cristianos, una creencia, y para nosotros, un problema, a causa del conflicto entre helenismo, cristianismo y ciencia.

Pero no nos aflijamos demasiado por ello: es un problema, pero, por lo mismo, es un fermento de vida. El esfuerzo que continuamente hacemos para resolver tal problema, templa y fortifica nuestra alma:

> No es en estas luchas donde la virtud
> se desmorona,
> Y hay que dudar del corazón
> que no ha combatido.

¿Hemos de creer, por otra parte, que sólo podemos buscar y dudar?

Si la cuestión no parece soluble teóricamente, quizá podamos, en la práctica, acercarnos cada vez más a una conciliación. Veamos cómo podría entenderse, en este sentido, el papel de la ciencia, del helenismo y del cristianismo:

Hemos dicho que la ciencia nos prohibe las concepciones morales incompatibles con las verdades que supone o establece. Pero, a la vez que nos muestra la realidad de modo cada vez más profundo, pone cada vez más a nuestro servicio las fuerzas de la naturaleza. De nosotros depende el usarlas bien. La ciencia puede proporcionarnos los instrumentos de la moralidad.

Ésta podrá inspirarse a la vez en el cristianismo y en el helenismo, si cada uno de estos sistemas hace al otro algunas concesiones.

El helenismo quiere que el hombre espiritualice a la naturaleza: ¿No puede consentirlo el cristia-

nismo? ¿Es que hay que abolir a la naturaleza para sobrepasarla? De la moral griega conservaremos que la naturaleza no sólo es una colección de átomos sometidos a fuerzas ciegas, sino que en todo lo que es, la inteligencia puede discernir un elemento estético e ideal. El griego nos enseñará a duplicar toda realidad de una idea, uniendo la razón a la fuerza, la reflexión al instinto, el gozo al trabajo; nos mostrará cómo pueden encontrarse bellas las más humildes ocupaciones de la vida humana.

Unos extranjeros fueron cierto día a visitar al ilustre Heráclito. Esperaban hallarle rodeado de imponente aparatosidad, y le encontraron ocupado en preparar su propia comida. Como se extrañasen de verle entregado a tan humilde ocupación, Heráclito les dijo: "También aquí hay dioses".

Es así cómo la idea griega ennoblece la más modesta existencia: haciendo estimar y amar la vida. El espíritu de armonía se complace en nuestro mundo; se halla en él por doquier.

Pero la vida gozosa y serena no basta a los tocados por el cristianismo. El hombre que ha tomado conciencia de su voluntad y de su capacidad de amar, ya no quiere la serenidad del buen sentido. Además, no puede hallar la felicidad y la paz en la mera contemplación de la armonía visible, y aceptará, por tanto, esta moral de la intención, del espíritu, del amor y del sacrificio que prescribe al hombre que haga voluntariamente lo que la naturaleza, con sus fuerzas e instintos más elevados, no

podrá hacer, a saber: crear dentro de sí una naturaleza invisible y superior, o sea, tender hacia la perfección indefinible con que sueña la conciencia humana.

¿Es tal moral incompatible con el helenismo? Al parecer, sí, ya que, asignando al hombre un destino suprasensible, admite la vida natural y su legitimidad, y ya que tampoco exige como condición de esta vida superior el renunciamiento al mundo.

(*Problemas de moral y de pedagogía.*)

MORAL HELÉNICA Y MORAL CRISTIANA

La serenidad helénica se había desarrollado en un medio muy culto, en el seno de un mundo de sabios, de afortunados, de privilegiados, pues eso eran los hombres libres de las ciudades griegas. No podía convenir a una multitud como la que la igualdad y la instrucción crecientes llamaban a la vida moral en el imperio romano. ¿Es que se puede pedir a la multitud que en ella predomine la ciencia sobre la acción, la inteligencia reflexiva sobre el sentimiento y el instinto? La multitud no puede ser sabia, y la fuerza que la dirige es el sentimiento, cuando no el instinto. La moral griega aristocrática, y válida, por tanto, sólo para unos pocos.

Además, nô satisfacía a ciertos sentimientos nuevos que invadieron el alma humana en tiempos de

la decadencia de Roma. Los pueblos, arruinados por los gobernadores romanos y expuestos a las continuas incursiones de los bárbaros, sufren creciente miseria. Por otra parte, la sociedad de entonces era generalmente culta, pues sus escuelas eran prósperas; y, según ley natural, la cultura intelectual y la reflexión aumentan el sentimiento del sufrimiento, pues es bien cierto que dolor analizado es dolor duplicado.

¿Cómo podría la moral griega aliviar este sentimiento de miseria?

. . . .

La humildad y la tristeza enervan el alma, según los griegos, y la virtud consiste, para ellos, en la energía, la arrogancia y el gozo. Los escrúpulos, las luchas interiores, la angustia de una perfección indefinible, son lo contrario de la armonía y de la serenidad en que el griego coloca su ideal.

Pero, así como la filosofía griega no se rebajaba hasta las miserias físicas y morales que padecía entonces la humanidad, tampoco se elevaba hasta las nuevas ambiciones que exaltaban las almas.

Los griegos, que son los hombres de la razón, del orden y de la armonía, y que repudian el misticismo, no se conmueven ante el sentimiento de lo infinito, o sea, de una belleza que ninguna forma puede expresar, de cierta bondad y felicidad que la naturaleza no podría, ni aun con todos sus recursos, realizar jamás. Pero el hombre hallará desde ahora este sentimiento extraño en el fondo de todos

sus deseos, de todas sus tristezas y de todas sus alegrías, sin que la moral helénica pueda dar cuenta de él. Según el punto de vista griego, es absurda esta inquietud voluntaria del alma, este esfuerzo por conseguir lo inasequible.

La filosofía griega se hunde con dignidad. "Si el cielo se desplomase —decía el estoico— el sabio perecería sin conmoverse". En efecto, sus sabios han sabido morir: es lo único que han sabido; y su saber muere con ellos.

Pero ahora muere otra clase de justos; y ¡qué diferente es su muerte de la de los estoicos! El justo de ahora no dice "el dolor es sólo una opinión", sino "bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados".

No dice "los ignorantes no pueden pretender la sabiduría", sino "bienaventurados los pobres de espíritu, porque ellos verán a Dios".

No dice "la falta no es sino ignorancia y el arrepentimiento debilidad", sino "el hombre es pecador, pero tiene en el cielo un padre que perdona a los arrepentidos".

Y no muere de espaldas al porvenir, sino que su última palabra es: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu".

La humanidad había de vivir de esta buena nueva y de esta muerte.

(*Problemas de moral y de pedagogía.*)

EL ARTE

No entra en nuestro propósito hacer un estudio en regla del objeto y de la naturaleza del arte, sino sólo investigar si supone iniciativa y vida peculiar del espíritu.

Se ha intentado a menudo mostrar en el arte un mero producto de la naturaleza; y esta tesis es indiscutible en cuanto que el hombre es parte de la naturaleza. Pero el hombre, durante su tarea o su contemplación artísticas, ¿no hace más que sufrir pasivamente la acción de la naturaleza que le rodea? Referida a los fines de la naturaleza, la obra de arte es siempre inferior al ser natural; pero es que tiene fines especiales distintos de los de la naturaleza, y testimonia, en tal sentido, que el hombre no se contenta con lo que la naturaleza le ofrece, sino que se crea objetos más conformes a sus deseos.

¿Será, entonces, el arte un simple juego, sin otra ley que lo arbitrario y la fantasía? ¿No son éstos los rasgos mismos de la imaginación, o sea, de la facultad que preside la vida artística? En efecto, el arte parece un juego; pero también el juego tiene sus reglas. Y la historia del arte, de sus formas permanentes o caducas, de las discusiones que ha levantado y de las teorías que ha provocado, prueba suficientemente que el arte tampoco es una actividad sin ley.

¿Cuáles son, pues, los fines principales del arte? Son múltiples; he aquí algunos: 1º, eternizar las formas que nos interesan; 2º, crearnos un mundo ideal que nos ayude a olvidar las miserias del mundo real; 3º, expresar lo que no tiene expresión o traducción adecuada, y entrelazar así a las almas en lo que tienen de íntimo o de profundo; 4º, ofrecer representaciones vivas de la belleza.

En tan diversas tareas el arte parece sometido en general a doble ley: 1ª, debe a la vez conservar e innovar; 2ª, debe reunir y combinar la individualidad y la universalidad.

Por todos estos caracteres, el arte requiere la acción de otra potencia distinta de la imitación o la fantasía puras y simples.

Esta potencia es la genialidad, que es a la vez natural y sobrenatural.

La genialidad es cierta creación de formas posibles o concebibles de las potencias naturales; y tal creación tiene lugar conforme a leyes distintas de las de la mera naturaleza, que no son, en definitiva, sino expresiones diversas de la ley de inercia.

El hombre, mediante el arte, expresa sus sentimientos o sus sueños o su comunicación con realidades inaccesibles a los sentidos y al entendimiento, y, por ello: 1º, desenvuelve su vida interior, en especial el aspecto imaginativo, y 2º, se libera, en cierta medida, de los objetos mismos, cuya representación idealizada se da.

EL CULTO DE LO BELLO

Hemos hablado de lo bello como de uno de los fines del arte. ¿Y no será su fin esencial o superior? ¿Cuál es, exactamente, su significación y su valor?

Lo bello, para el artista, está presente o es quizá imaginado en todas las cosas y realza todos los objetos en que aparece. ¿Se sigue de esto que pueda y deba ser buscado en sí y por sí?

Se puede llamar estetismo al punto de vista de los que buscan separadamente, en un objeto dado, la suma de goce estético que parece capaz de darles. Esta búsqueda de lo bello en sí y por sí es realmente posible; y muchos ven en ella la forma superior de la vida estética. Kant mismo ponía lo que llamaba *pulchritudo vaga* por encima de la *pulchritudo adhaerens*. Pero, tratándose de una gran obra, el verla sólo como instrumento de goce es rebajarla y faltarle al respeto. Y hacer de lo bello un fin supremo y distinto, con derecho a perseguirle sin tener en cuenta otros fines, es, en todas las cosas, exponerse a violar exigencias imperiosas de la naturaleza o del alma.

Lo bello, para un espíritu que enfrente las cosas en su complejidad, no es precisamente un fin, sino determinada manera de superar la finalidad que aparece en ciertos objetos, en tanto que son considerados por un espíritu capaz de emoción estética.

La belleza destacada e independiente, admitida por Kant, no es sino lo agradable, y es inferior, en principio, a la *pulchritudo adhaerens*. La belleza puede encontrarse en el mundo físico, en el intelectual y en el moral, en las cosas naturales o artificiales y en las diversas manifestaciones del alma: sentimientos, pensamientos, actos.

Contemplada no en sí, sino en el objeto verdadero o ilustre que le sirve de soporte, testimonia originalidad y poder de la imaginación, que mediante ella, establece un lazo de simpatía entre las cosas y el espíritu. La facultad estética, que es cierta tendencia a poner nuestra sensibilidad e inteligencia en una determinada armonía, se exalta a la vez que se satisface.

Comparado con la ciencia, el arte nos da, bajo todas sus formas, una concepción diferente de las cosas. La ciencia tiende a la asimilación y a la unidad universales y reduce los individuos a leyes. El arte, sea en el objeto contemplado, sea en el sujeto que contempla, a la vez que se ocupa de lo universal, valoriza lo individual. El genio es, pues, una revelación individual de lo universal. La obra bella es única en su género y merece durar eternamente.

Y así el arte manifiesta, por fin, el parentesco secreto de lo individual con lo universal en el seno del espíritu libre e infinito.

(*La naturaleza y el espíritu*, VI y VII.)

ÍNDICE

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL 27 DE SEPTIEMBRE DEL AÑO MIL NOVECIENTOS CUARENTA Y TRES EN LA IMPRENTA
LINARI Y CÍA.
Soc. de Resp. Ltda.
BARTOLOMÉ MITRE 1259 - BUENOS AIRES.